

٤٢٠ / ١
٤٢٠

الجزء العاشر

كتاب كشف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد علي التهانوي
صححه و زاد فيه و اوضحه واعلم علي راس المزيدي بخطين
وافصحه الفقيه المولوي محمد وجيه مدرس
المدرسة الكلتية و امانه فيه المولوي
عبد الحق و المولوي غلام قادر
و رتب ذيله الويس اسبرنگر
التبرولي

اشتهار

کتاب هاء مفصله الذیل در سوسیٹي بمعرض فروخت اند پس اگر کسی طالب و خریدار منجمله این کتاب باشد باید که درخواست خریداری خود نزد بابو را جند رال مترا محافظ کتب خانه اسپائلک سوسیٹي بگذراند و منجمله کتب مفصله قیمت جز و خورد ده آنه است و قیمت جز و متوسط دوازده آنه است و قیمت جز و کلان یکروپیہ چهار آنه است .

۱۲ آنه ۱ روپیہ ۴ آنه

تفصیل کتاب که برای فروخت اند

ارشان القامد	کتاب اتقان فی	سکندر نامه بحری
فی اقصی المقامد	علوم القرآن للسیوطی	یک جز و متوسط
یک جز و خورد	ده جز و خورد	مشمول

بر نصف اول

کشاف اصطلاحات	اصابه فی اسماء	فهرست طوسی
الفنون	الصحابه	چهار جز و متوسط
ده جز و کلان	یازده جز و متوسط	

فتوح الشام تصنیف ابی اسمعیل	فتوح الشام منسوب الی الواقدي
بتمامه چهار جز و خورد	شش جز و خورد

کتاب المغاری الواقدي

چهار جز و خورد

سرائع الاسلام

چهار روپیہ

انیس المشرحين

دو روپیہ

جوامع علم ریاضی

دو روپیہ

اصطلاحات الصوفیة

دوازده آنه

خزانة العلم

سه روپیہ

تاریخ نادری

دو روپیہ

الشرعي يطلق على معنيين والمنطق والعلوم العربية من العلم الشرعي باحدهما ومن الآلات بالمعنى الآخر [ثم لفظ الشرعي يجيء لمعنيين الأول ما يتوقف على الشرع اي لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة والصوم والزكاة والحج وامثالها ويخرج من هذا مثل وجوب الايمان بوجود الله تعالى وعلمه وقدرته وكلامه ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام فان امثالها لا تتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليهما لان ثبوت الشرع موقوف عليها فلو توقف شيء من تلك الاحكام على الشرع لزم الدور والثاني ما ورد به خطاب الشرع اي ما يثبت بالشرع سواء كان موقوفا على الشرع اولا فيتناول الكل لان وجوب الايمان بوجود الله تعالى وامثاله ورد به الشرع وثبت بالشرع وان كان لم يتوقف على الشرع هكذا في التوضيح والتلويح]

الشريعة هي الالتزام بالتزام العبودية • وقيل هي الطريق في الدين وحينئذ الشرع والشريعة مترادفان كذا في الجرجاني •

التشريع كالتصريف عند اهل البديع من المحسنات اللفظية و يسمى ايضا بالتوشيع و بذي القانيتين و سماه ابن الاصمعي التوام و سماه اهل الفرس بالمتلون كما يجيء في فصل النون من باب اللام وهو ان يبني الشاعر بيتا ذا قانيتين على بحرين او ضربين من بحر واحد فعلى اي قافية وقعت كان شعرا مستقيما و الاقتصار على القانيتين من قبيل الاقتصار على الاقل اذ يجوز ان يبني على اكثر من قانيتين فمثال ما بني على القانيتين • شعر • يا خاطب الدنيا الدنية انها • شرک الردى و قرارة الاكدار • دار متما اضحكت في يومها • ابكت غدا بعدا لها من دار • فان البيتين من الكامل والقافية الاولى الردى و حينئذ قرارة الاكدار مستزاد و ابتداء المصراع الثاني من قوله دار وانتهاؤه غدا و بعدا لها من دار مستزاد و القافية الثانية الاكدار و ابتداء الثاني من قوله دار وانتهاؤه من دار و مثال ما بني على الاكثر من القانيتين قول الحريري • شعر • جودي على المستنهر الصب الجوي • و تعطفي بوماله و ترحمي • ذا المبلى المتفكر القلب الشجي • ثم اكشفي عن حاله لاظلمي • فالقافية الاولى الجوي والشجي والثانية تعطفي و ثم اكشفي و الثالثة ترحمي و تظلمي • و اعلم انه زعم قوم اختصاص التشريع بالشعر على ما يشعر على ذلك التعريف المذكور و تسميته بذي القانيتين و قيل بل يكون في النشر ايضا بان يبني على سجعيتين لو اقتصر على الاولى منها كان الكلام تاما مفيدا و ان احقت به السجعة الثانية كان في التامية والافادة على حاله مع زيادة معنى مازاد من اللفظ مثاله الآيات التي في اثناها ما يصلح ان تكون فاصلة كقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شيء قدير و ان الله قد احاط بكل شيء علما و اشباه ذلك هكذا يستفاد من المطول و الاتقان في نوع الفواصل •

الشعاع بالضم و تخفيف العين المهملة هو ضوء الشمس كما في المنتخب • وقيل هو شيء

مترقق غیر ضو و بجایی فی فصل الهمزة من باب الضاد المعجمة • و تحت الشعاع نزد منجمان عبارتست از بودن کوکب زیر نور آفتاب مخفی • و حد تحت الشعاع مختلف می شود هر کوکب را بسبب اختلاف عرض و اختلاف منظر در هر شهر و هر برج و هر جهت و نیز گفته که حد تحت الشعاع عطارد و زهره را دوازده درجه است و زحل و مشتری را پانزده درجه و مریخ را سیزده درجه اگرچه درین مقدار بعد پنهان نشوند زیر نور آفتاب و لکن اگر بعد کم از نصف جرم باشد گویند محترق است و اگر کم از نصف قطر باشد تصیم است • و حد احتراق نزد جمهورشش درجه است و حد تصیم شانزده دقیقه کذا فی کفایة التعلیم •

الشفاعة بالفتح و تخفیف الفاء هی سؤال فعل الخیر و ترک الضر عن الغير لاجل الغير علی سبیل التضرع قال النووي هی خمسة اقسام اولها مختصة بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهي الراحة من هول الموقف و طول الوقوف و هي شفاعة عامة تكون فی المحشر حين تفزع الخلائق اليه عليه السلام والثانية في ادخال قوم فی الجنة بغير حساب الثالثة الشفاعة لقوم استوجبوا النار والرابعة فیدل ادخل النار من المذنبين الخامسة الشفاعة فی زیادة الدرجات لاهل الجنة کذا فی الکرماني شرح صحیح البخاری فی کتاب التیمم [دانسنی] است که شفاعت بر چند نوع است و همه انواع شفاعات ثابت است مرید المرسلین را صلی الله علیه وسلم بعضی بخصوص وی و بعضی بشارکت و اول کسیکه فتم باب شفاعت کند آنحضرت باشد پس در حقیقت شفاعات همه راجع بحضرت وی شود و اوست صاحب شفاعات علی الاطلاق نوع اول شفاعت عظمی است که عام است مر تمام خلایق را مخصوص است به پیغمبر ما صلی الله علیه وسلم که هیچکس را از انبیاء علیهم السلام مجال جرأت و اقدام بران نباشد و آن برای راحت و تخلص از طول وقوف در عرمات و تعجیل حساب و حکم کردگار تعالی و برآوردن ازان شدت و محنت دوم از برای در آوردن قومی در بهشت بغير حساب و ثبوت آن نیز وارد شده برای پیغمبر ما و نزد بعضی مخصوص بحضرت اوست سیوم در اقوامی که حسنات و سیئات ایشان برابر باشد و بامداد شفاعت او به بهشت در آیند چهارم قومی که مستحق و مستوجب دوزخ شده باشند پس شفاعت کند و ایشان را در بهشت در آورد پنجم برای رفع درجات و زیادت کرامات ششم در گناهکاران که بدوزخ در آمده باشند و بشفاعت بر آیند و این شفاعت مشترک است میان سائر انبیاء و ملائکه و علماء و شهداء هفتم در استفتاح جنت هشتم در تخفیف عذاب ازانها که مستحق عذاب مملد شده باشند نهم برای اهل مدینه خاصة دهم برای زیارت کنندگان قبر شریف و مکثرین صلوات بر آنحضرت صلی الله علیه وسلم • فی المشکوة فی باب الحوض و الشفاعة عن انس ان النبی صلی الله علیه وسلم قال یحبس المؤمنون يوم القيامة حتی یهتوا بذلك فیقولون لو استشفعنا الی ربنا فیریحنا من مکاننا فیأتون آدم

فيقولون انت آدم ابو الناس خلقتك الله بيده واسكنك جنته واسجد لك ملائكته وعلمك اسماء كل شيء اشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا فيقول لست هناك و يذكر خطيئته التي اصاب اكله من الشجرة وقد نهي ولكن ائتوا نوحا اول نبي بعثه الله الى الارض فيأتون نوحا فيقول لست هناك و يذكر خطيئته التي اصاب سواؤه ربه بغير علم ولكن ائتوا ابراهيم خليل الرحمن قال فيأتون ابراهيم فيقول اني لست هناك و يذكر ثلث كذبات كذبهن ولكن ائتوا موسى عبدا اتاه الله تعالى التوراة وكلمه وقربه نجيا قال فيأتون موسى فيقول اني لست هناك و يذكر خطيئته التي اصاب قتلته النفس ولكن ائتوا عيسى عبد الله ورسوله وروح الله وكلمته فيأتون عيسى فيقول لست هناك ولكن ائتوا محمدا عبدا غفر الله له ماتقدم من ذنبه وما تاخر قال فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيتني وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني فيقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع و سل تُعطه قال فارفع رأسي فائني على ربي بثناء و تحميد يعلمني ثم اشفع فيحذلي حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة ثم اعود الثانية فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيتني وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع و سل تُعطه قال فارفع رأسي فائني على ربي بثناء و تحميد يعلمني ثم اشفع فيحذلي حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة ثم اعود الثالثة فاستأذن ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيتني وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع و سل تُعطه قال فارفع رأسي فائني على ربي بثناء و تحميد يعلمني ثم اشفع فيحذلي حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة حتى ما بقي في النار الا من قد حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبدعك ربك مقاما محمودا • وهذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم متفق عليه • وعن عبد الله بن عمر بن العاص ان النبي صلى الله عليه وسلم تلا قول الله تعالى في ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعتني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم وقال عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فرجع يديه فقال اللهم امتي امتي وبكى فقال الله تعالى يا جبرئيل اذهب الى محمد و ربك اعلم فسله ما يبكيه فاتاه جبرئيل فسأله فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله بجبرئيل اذهب الى محمد فقل اناسنضيك في امتك ولا نموتك رواه مسلم • و در روايات آمده است كه آنحضرت گفت كه من هرگز راضي نشوم تا يكيك از امتان من بمن نه بخشند هكذا في شرح الشيخ عبد الحق الدهلوي على المشكوة في باب الحوض و الشفاعة •]

الشفعة بالضم و سكن الفاء من الشفع تقول شفعت الشيء بكذا اذا جعلته شفعا اي زوجا • و قيل من الشفاعة و شرعا تملك العقار على مشتره جبرا بمثل ثمنه فالعقار احتراز عن المنقول كالشجر و البنا

فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الابتعية العقار كالدور والكرم والرحى وغيرها والمتبادر ان يملك ملكا طبيا فخرج الحبث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة وقوله على مشترى اى المتجدد الملك ظرف جبرا وقوله بمثل ثمنه احتريزه عما يملكه بلا عوض كما بالهبة والارث والصدقة او بعوض غير ثمن كالمهر والاجارة والحلج والصلح عن دم عمد فانه لاشفعة في شئ منها ودخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء وانتهاء وقيد جبرا ببناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى فى الاكثر بتملك الشفيع وقولنا بمثل ثمنه اى بمثل ثمن العقار المشتري به فى المثلية والقيمة والزم بالخط والبناء ونحوهما فعارض واحتريزه عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لا بالشفعة وبهذا اندفع ما قيل انه لا يشتمل ما اذا كان الثمن غير مثلي وما اذا منع المشتري المشفوعة باشيء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل بزيادة الصنع فيها والا يتركها هكذا في جامع الرموز [ثم اعلم ان الشفعة على ثلاثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع والثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كالشرب والطريق ويسمى هذا الشفيع خليطا والثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع ويسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط والخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط وان سلم الخليط ثبتت للجار هكذا فى الهداية وغيرها]

الشمع بالميم عند الصوفية هو النور الالهى كما وقع في بعض الرسائل • ودر كشف اللغات ميگويد شمع بالفتح در اصطلاح سالكان اشارت از پرتو الهى است كه ميسوزد دل سالك را باطوار مينمايد ونيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند • وشمع الهى قرآن مجيد را گريند و آفتاب و ماهتاب را نيز •

الشيعة بالكسر وسكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص الجلي او الخفي واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فبظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية والكاملية والبنائية والمغيرية والجناحية والمنصورية والخطابية والغرابية والذمية والهشامية والزارية واليونسية والشيطنانية والزراعية والمفوضة والبدائية والنصرية والاسماعيلية واما الزيدية فثلث فرق الجارودية والسليمانية والبتيرية كذا في شرح المواقف •

فصل الفاء * الشرف هو عند النجيين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيى •

الاشرف نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع و سائط هر چند ميان موجد و موجد سائط كمترو احكام و جوش بر احكام امكانش اغلب آن شئى اشرف و اگر سائط اكثر ميان وي وحق آن شئى اخس

از بهر همین عقل اول و ملائکه مقربین از انسان کامل اشرف باشند و انسان از ایشان اکمل • نظم •
 مهیا اشرف و اکمل تمیز است • ترا کردم خبر دریاب نیکو • ملک اشرف بود ز انسان کامل • ولی انسان
 کامل اکمل از او • کذا نقل عن عبد الرزاق الکاشی •

الشغف بفتح الشین والغین المعجمة عند السالکین هو من مراتب المحبة كما سبق في فصل الباء
 الموحدة من باب الحاء المهملة • در صحائف گوید شغف را پنج درجه است اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة
 دوم محافظت باطن از غیر محبوب درین مقام اسرار خود از غیر محبوب نگاهدارد قال علیه السلام أستر
 ذهابک و ذهابک و مذهبک مذهب عبارتست از کمال مرد در محبت و ذهاب مسافرتست سویی
 دوست نه بینی که رسول صلی الله علیه و سلم مذهب شریعت بهر کس نمود و مذهب عشق جز بر من
 ظاهر نکرد میگوید استرني بسرک الجمیل سیوم معادات اعدای دوست قال علیه السلام نعدای بعد اوتک من
 خالفک من خلقت چهارم محبت محبوبان محبوب قال علیه السلام أسألك حبک و حب من احبک پنجم
 اخفای احوال که میان عاشق و معشوق رود قیل لولا الدموع الفاضحة فکتان الحال من منازل الرجال انتهى •
الشفاف بالفتح و تشدید الفاء هو ما لا لون له و لا ضوء کالهواء کذا قال السيد السند في حواشي
 شرح التجريد و فسر الشیخ فی الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ و لغة الصحاح تساعده شف
 علیه ثوبه يشف شفونا و شفیفا ای رق حتی یرى ما خلفه و ثوب شفوف و شف ای رقیق کذا فی بعض
 حواشی شرح هداية الحکمة •

فصل القاف * الشرق بالفتح و سکون الراء جای بر آمدن آفتاب مشرق کذلک • و دائرة المشرق
 و المغرب هي دائرة اول السموات و قد سبق • و نقطة المشرق هي الاعتدال الربيعي و يسمى مشرق الاعتدال
 ایضا و قد سبق فی بیان دائرة البروج فی فصل الراء من باب الدال • کوب مشرقی آن باشد که پیش از آفتاب
 بر آید و چون بعد از آفتاب فرو شود او را مغربی خوانند • و حد تشریق و تغریب علویات شصت درجه است
 و حد زهره چهل و پنج درجه و عطارد بیست و یک درجه کذا فی الشجرة و اگر بعد ایشان از آفتاب زیاده ازین
 گردد ظهور و اخفای ایشان را تشریق و تغریب نگویند و بدایت تشریق و تغریب حد رؤیت است
 و اگر بعد کم از حد رؤیت باشد آنرا هم تشریق و تغریب نگویند کذا فی کفاية التعليم

[التشریق تقدید اللحم و منه ایام التشریق و هو ثلثة ایام بعد يوم الاضحی و ایام النحر ثلثة ایام
 من يوم الاضحی و الكل یمضي باربعة اولها نحر لا غیر و آخرها تشریق لا غیر و المتوسطن نحر و تشریق کذا
 فی الهدایة • و تکبیرات التشریق هي هذه الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله و الله اکبر الله اکبر و لله الحمد
 وهي واجبة مرة عقیب کل صلوة بجماعة مستحبة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من
 آخر ایام التشریق کذا فی شرح الوقایة و غيرها •]

الشق بالفتح عند الأطباء هو تفرق اتصال في طول العصب كذا في شرح القانونية •

الشقيقة كالفينة مشتق من الشق وهي عند الأطباء قسم من الصداع وهو الوجع في احد جانبي الرأس • وفي الصحاح هي وجع يأخذ نصف الرأس والوجه • وقال النفيس قد تكون الشقيقة عامة تعم جميع الرأس والفرق بينها وبين البیضة انه اذا انضغطت الشرائين ومنعت من الضربان قل تصاعد الفضول ان الابخرة منها تتصاعد الى الدماغ بخلاف البیضة كذا في بحر الجواهر • وفي الموجز هي كالبيضة الا انها تختص شقا من الرأس وتديبورها تدبيرها انتهى قال الاقسرائي هذا الكلام يدل على اشتراط الشروط المذكورة في البیضة في الشقيقة ايضا لكن المشهور عدم اشتراطها •

الاشتقاق عند اهل العربية محد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين تناسباً في اصل المعنى والتركيب فتد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسب في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه كذا في التلويح في التقسيم الاول مثلا الضارب يناسب الضرب في الحروف والمعنى وقد اخذ منه بناء على ان الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل تنفرع منه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه عين بآرائه حروفا وفرع منها الفاظ كثيرة بازاء المعاني المتفرعة على ما تقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ والمعاني فالاشتقاق هو هذا الاخذ والتفرع لا المناسبة المذكورة وان كانت ملازمة له فالاشتقاق عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني والحاصل منه العلم بالاشتقاق فانه قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسباً في اصل المعنى والتركيب فتعرف ارتداد احدهما الى الآخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث انه يحتاج اخذنا الى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو ان تأخذ الخ هذا حاصل ما حققه السيد الشريف في حاشية العددي في المبادئ اللغوية • اعلم انه لابد في المشتق اسما كان او فعلا من امور احدها ان يكون له اصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر ولو كان اصلا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا وثانيها ان يناسب المشتق الاصل في الحروف ان الامالة والفرعية باعتبار الاخذ لا تتحققان بدون التناسب بينهما والمعتبر المناسبة في جميع الحروف الاصلية فان الاستنباط من السبق مثلا يناسب الاستعجال من العجل في حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتق منه بل من المبتق وثالثها المناسبة في المعنى سواء لم يتفقا فيه او اتفقا فيه وذلك الاتفاق بان يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب فانه للحدث المخصوص والضارب فانه لذات ماله ذلك الحدث واما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين اولا بل يتحدان في المعنى كالمقتل مصدر من القتل

و البعض يمنع نقصان اصل المعنى في المشتق وهذا هو المذهب الصحيح • وقال البعض لابد في القياس من التغاير من وجه فلا يجعل المقتل مصدرا مشتقا من القتل لعدم التغاير بين المعنيين وتعريف الاشتقاق يمكن حمله على جميع هذه المذاهب • التقسيم • الاشتقاق أي مطلقا ان جعل مشتركا معنويا وما يسمى به ان جعل مشتركا لفظيا لثلاثة اقسام لانه ان اعتبرت فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب بينها يسمى بالاشتقاق الاصغر و ان اعتبرت فيه الموافقة فيها بدون الترتيب يسمى بالاشتقاق الصغير و ان اعتبرت فيه المناسبة في الحروف الاصول في النوعية او المخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحبس مع المنع والقعود مع الجلوس يسمى بالاكبر مثال الاصغر الضارب والضرب و مثال الصغير كنى و نكح و مثال الاكبر نل و ثلب فالمعتبر في الاصغر الترتيب و في الصغير عدم الترتيب و في الاكبر عدم الموافقة في جميع الحروف الاصول بل المناسبة فيها فتكون الثلاثة اقسامًا متباينة • و ايضا المعتبر في الاصغر موافقة المشتق لاصل في معناه و في الصغير والاكبر مناسبة فيه بان يكون المعنيان متناسبين في الجملة هكذا ذكر صاحب مختصر الاصول و المشهور تسمية الاول بالصغير و الثاني بالكبير و الثالث بالاكبر و الاشتقاق عند الاطلاق يراد به الاصغر وتعريف الاشتقاق المذكور سابقا كما يمكن ان يكون تعريفا لمطلق الاشتقاق كما هو الظاهر لكون المناسبة اعم من الموافقة كذلك يمكن حمله على تعريف الاشتقاق الاصغر بان يراد بالتناسب التوافق • و في تعريفات الجرجاني و الاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معنى وتركيبا ومغايرتها في الصيغة • الاشتقاق الصغير هو ان يكون بين اللفظين تناسب في الحروف والترتيب نحو ضرب من الضرب و الاشتقاق الكبير هو ان يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب نحو جند من الجند و الاشتقاق الاكبر هو ان يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى في المخرج نحو نعق من النهق انتهى اعلم ان من اشترط التغير في المعنى نظر الى ان المقاصد الاملية من الالفاظ معانيها و اذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع واخذ بحمده وان امكن بحسب اللفظ فالمناسب ان يكون كل واحد اصلا في الوضع وعرف المشتق بما ناسب اصلا بحروفه الاصول ومعناه بتغيرها اي في المعنى و من لم يشترط اكتفى بالتفرع والاخذ من حيث اللفظ فحذف قيد التغير من هذا التعريف • فان قلت نحو أسد مع أسد يندرج في التعريفين فما نقول في ذلك جمعا ومفردا • قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق ويمكن ان يعتبر التغير تقديرا فيندرج فيهما ويكون من نقصان حركة وزيادة مثلا واما الحلب والحلب بمعنى واحد فيمكن ان يقال باشتقاق احدهما من الآخر كالمقتل مع القتل و ان يجعل كل واحد اصلا في الوضع لعدم الاعتداد بهذا التغير القليل • فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر في منع الصرف • قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتجاه في المعنى والاشتقاق ان اشترط فيه الاختلاف في المعنى كانا متباينين

والا فالاشتقاق اعم الا ان الشيخ ابن الحاحب قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى في العدل فالاولى ان يقال انه صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك قال في شرحه للكافية عن الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلث مشتقة من ثلثة ثلثة هذا كله خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية العصري • اعلم ان المشتق قد يطرد كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واعدل التفصيل وظرفي الزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القرار لانها لا تطلق على كل مستقر للمائع والدبران مشتق من الدبر ولا يطلق مما يتصف به الاعلى خمسة كواكب في الثور والخنزير مشتق من الخنصرة مختص بماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد ولا يطلق على كل ما توجد فيه الخنصرة ونحو ذلك وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في المشتق قد يعتبر بحيث يكون داخلا في التسمية وجزأ من المسمى والمراد ذات ما باعتبار نسبة معنى الاصل اليها بالصدور عنها او الوقوع عليها او فيها او نحو ذلك فهذا المشتق يطرد في كل ذات كذلك كالاخضر فانه لذات ما لها حمرة فاعتبرت في المسمى خصوصية صفة اعنى الحمرة مع ذات ما في جميع محاله وقد يعتبر وجود معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجع لها من بين سائر الاسماء من غير دخول المعنى في التسمية وكونه جزأ من المسمى والمراد بالمشتق حينئذ ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو اي ذلك المعنى في تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرد في جميع الذات المختصة التي يوجد فيها ذلك المعنى اذ سماه تلك الذات المختصة التي لا توجد في غيرها كلفظ الاحمر اذا جعل علما لولد له حمرة وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك الغير والمعنى سببا للتسمية به كما في القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود المعنى وبين تسميته لوجوده اي مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا في المسمى كما في القسم الاول فيطرد في جميعها باعتبار الصفة في احدهما مصحح للاطلاق وفي الآخر موضع للتسمية * فائدة * المشتق عند وجود معنى المشتق منه حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب وقبل وجوده مجاز اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب وهو الآن لا يضرب فقد اختلف فيه على اقوال اولها مجاز مطلقا وثانيها حقيقة مطلقا وثالثها انه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود فمجاز وان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة نحو التكلم والخبار فحقيقة ودلائل الفرق الثلث تطلب من العصري وحواشيه * فائدة * قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مبحث الماهية اعلم ان في معنى المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة وهو القول المشهور الثاني انه مركب من النسبة والمشتق منه فقط واختاره السيد السند واستدل عليه بان مفهوم الشيء غير معتبر في الناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصيل

ولا ما يصدق هو عليه و الا انقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري • وانت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر عن الفصل وما ذكر من لزوم الانقلاب فيه ذهول عن القيد مع ان دخول النسبة التي هي معنى غير مستقل بالمفهومية في حقيقة من غير دخول احد المنتسبين فيها مما لا يعقل و الثالث ما ذهب اليه المحقق الدواني من انه امر بسيط لا يشتمل على النسبة فانه يعبر عن الاسود والابيض ونحوهما بالفارسية بسياء وسفيد ونظائرها ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا و الا كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض او الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معناه اي معنى المشتق هو القدر الناعت المحمول بالعرض مواطاة وحده اي من غير ان يعتبر فيه الموصوف ولا النسبة بل الامر البسيط الذي هو مفهوم المبدء اي المشتق منه بحيث يصح كونه نعتا لشيء هكذا في شرح السلم للمولوي مبين • وليس بينه وبين المشتق منه تغاير حقيقة فالابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي ومشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو عرض و مشتق منه و اذا اخذ بشرط شيء فهو ثوب ابيض مثلا [تَحَامِلُ كَلَامُ المحقق انه لا فرق بين العرض و العرضي والحمل حقيقة وانما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس و المادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو هو اي لا بشرط شيء فهو يحمل على الجسم و يتحد معه و يحمل على البياض و يتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضي بان مبدئه كان قائما به فهذه الجهة يتحد معه و يحمل عليه و اتحاده مع البياض اتحاد ذاتي لان الشيء لا يكون خارجا عن نفسه بل اتحاده معه ذاتي بانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات فالابيض عند هذا المحقق معنى بسيط لا تركيب فيه اصلا ولا مدخل فيه للموصوف لا عاما ولا خاصا ولهذا قال ذلك المحقق ان المشتق بجميع اقسامه لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لا عاما ولا خاصا هكذا في شرح السلم للمولوي مبين] وانت تعلم ان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب صحيحا و ذلك باطل بالضرورة مع انه مستبعد جدا كيف و يعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي و عن الابيض بسفيد و الحق ان حقيقة معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف والوصف والنسبة كل منها ليس علة ولا داخلا فيه بل منشأ لانتزاعه وهو يصدق عليه وربما يصدق على الوصف و النسبة فتدبر * فائدة * قال في الاحكام هل يشترط قيام الصفة المشتق منها بماله الاشتقاق فذلك مما اوجبه اصحابنا و نفاه المعتزلة و كانه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن و تامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بماله الاشتقاق فان المعتزلة جعلوا المتكلم لا باعتبار كلامه هوله بل باعتبار كلام حاصل بجسم كاللوح المحفوظ

و غيره و يقولون لا معنى لكونه متكلماً الا انه يخلق الكلام فى الجسم و توضيح ذلك يطلب من العضي و حواشيه • أعلم ان الاشتقاق كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على قسم من التجنيس عند اهل البدیع و قد سبق و بعضی گویند که اشتقاق آنست که از نظم یا نثر کلماتی جمع کرده شود که حروف آنها در گفتار متقارب باشند و متجانس یکدیگر و بهتر آنست که از یک کلمه مشتق باشند نحو قوله تعالى فروح و ریحان و جنة نعيم • [و در حدیث الظلم ظلمات يوم القيمة و مثل البدعة شرک الشرک • و در نثر فارسی آفرین فراوان آفریننده را که چندین عوارف عرفان در حق من ناسپاس نا حق شناس ارزانی فرموده • و در نظم فارسی امیر خسرو دهلوی فرموده • بیت • گر درگ ز مهر قبولت بمن رسد • در ثروت از ثری به ثریا برد مرا • و در شعر عربی نیز آمده • شعر • (انما الدنيا الدواهي و الدواهي • قط لا تنجو بلاهي و البلاهي •) [و در جامع الصنائع گوید که این خامه کلمات عربی است مثاله حکیم آنست که حکم بداند که حکم محکم حق کسی نیست •

[شبيه الاشتقاق نوعی است از انواع رد العجز على الصدر و آن آوردن دو لفظ است در صدر بیت و عجز که باهم متجانس باشند و از يك کلمه مشتق نبوند و در معنی متغایر باشند • شعر • حصر جفای عشق و بیان جمال تو • نتوان گماشت بر فلک نیلگون حصار • کذا فی مجمع الصنائع • الشوق بالفتح و سکون الواو حده عند اهل السلوك هیجان القلب عند ذکر المحبوب و قال بعض اهل الرياضة الشوق فی قلب المحب کالفتيلة فی المصباح و العشق کالدهن فی النار و قال عالم الشوق جوهر المحبة و العشق جسمها • قيل من اشتاق الى الله انس الله و من انس طرب و من طرب و صل و من وصل اتصل و من اتصل طوبى له و حسن مأب • و سئل ابو علي ما الفرق بین الشوق و الاشتیاق فقال الشوق یسکن باللقاء و الاشتیاق لا یزول باللقاء بل یزید و یتضاعف کذا فی خلاصة السلوك • و در مجمع السلوك می آرد یکی از احوال محبت شوق است که نزد محب حادث شود و حدوث شوق بعد از محبت از مواهب الهیه است کسب را درو دخلی نیست شوق از محبت همچون زهد از توبه است چون توبه قرار میگیرد زهد ظاهر میگردد و چون محبت قرار گیرد شوق ظاهر می شود • قال ابو عثمان الشوق ثمرة المحبة من احب الله اشتاق الى لقائه • و قال النصر آبادي للخلق کلهم مقام الشوق لا مقام الاشتیاق و من دخل مقام الاشتیاق هام فيه حتی لا یرى له اثر و لا قرار و آن اشارت است بر آنکه اشتیاق اعلی از شوق است که شوق بلقاء سکون می گیرد و اشتیاق بلقاء سکون نمی گیرد •

فصل الکافی * الشرک بالکسر انباز شدن و اعتقاد انباز بخدائی بی انبار کما فی المنتخب

قال العلماء الشرك على اربعة انحاء الشرك فى الالهية و الشرك فى وجوب الوجود و الشرك فى التدبير و الشرك فى العبادة و ليس احد اثبت لله تعالى شريكا يساويه فى الالهية و التوجوب و القدرة و الحكمة الا الثنوية فانهم يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل الشر و يسمون الاول باسم يزدان و الثاني باسم اهرمن و هو الشيطان بزعمهم و اما الشرك فى العبادة و التدبير ففى الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب و هم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب و فوض تدبير العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب تعبدا لله و نطيعه و هؤلاء هم الفلاسفة • و منهم قوم غلاة ينكرون الصانع و يقولون هذه الافلاك و الكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها و يتمتع عليها العدم فهي المدبرة لاحوال العالم السفلي و هؤلاء هم الدهرية الخالصة • و ممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح و منهم ايضا عبدة الاوثان • و لابد من بيان سبب عبادة الاوثان اذ عبادة الاحجار من جم غفير عقلاء ظاهر البطلان و قد ذكروا لها وجوها • الوجه الاول ان الناس لما رأوا تغيرات هذا العالم منوطة و مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس و بعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول الاربعة التي بسببها تحدث الاحوال المختلفة في هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا انبساط السعادات و النحوسات بكيفية وقوعها في طوابع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلبت على ظنونهم ان مبدء الحوادث هو الاتصالات الكوكبية فبالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقدها واجبة الوجود لذواتها وهي خلقت هذا العالم • و منهم من اعتقد حداثتها و كونها مخلوقة لآله الاكبر الا انها هي المدبرة لاحوال هذا العالم و هؤلاء هم الذين اثبتوا الوسائط بين الاله الاكبر و بين احوال هذا العالم ثم انهم لما رأوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار في اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه كاتخاذهم صنم الشمس من الذهب و الياقوت و الالماس ثم اشتغلوا بعبادة تلك الاصنام و غرضهم منها عبادة تلك الكواكب و التقرب اليها و اما الانبياء فلم يقيموا مقامان احدهما اقامة الدليل على ان هذه الكواكب لا تأثير لها البتة في احوال هذا العالم لما قال الله تعالى آلا له الخلق و الامر بعد ان بين انها مسخرات • و ثانيهما ان بتقدير تأثيرها لدلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة و الاشتغال بعبادة الخالق اولى من الاشتغال بعبادة المخلوق • في الكشف في تفسير قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون ان الدماء المائل في الذات المخالف في الصفات • فان قلت كانوا يسمون اصنامهم باسمه و يعظمونها بما يعظم به من القرب و ما كانوا يزعمون انها تخالف الله و تناديه قلت لما تقربوا اليها و عظموها و سموها آلهة اشتبهت حالهم حال من يعتقد انها آلهة مثله قادرة على مخالفته و مضادته ف قيل لهم ذلك على سبيل التهكم • الوجه الثاني ما ذكره ابو معشر و هو ان كثيرا من اهل الصين و الهند كانوا يثبتون الآلهة و الملائكة

الا انهم يعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة حسنة وكذا الملائكة لكنهم احتجبوا عنا بالسّموات فاتخذوا صوراً و تماثيل فيتخذون صورة في غاية الحسن ويقولون انها هيكل الاله وصورة اخرى دونها في الحسن و يجعلونها صورة الملائكة ثم يوظفون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة الزلفى من الله وملائكته فالسبب على عبادة الاوثان على هذا اعتقاد ان الله سبحانه جسم وفي مكان الوجه الثالث ان القوم يعتقدون ان الله فوض تدبير كل من الاقاليم الى ملك معين وفوض تدبير كل قسم من اقسام العالم الى روح سمائي بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ومدبر الجبال ملك وآخر وهكذا فاتخذوا لكل واحد من الملائكة المدبرة منما مخصوصا و يطلبون من كل منما ما يليق بذلك الروح الكلي وللقوم ههنا تأويلات آخر تركناها لمخافة الاطّاب • اعلم انهم اختلفوا في ان لفظ المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك وقال اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان [لقوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها اولئك هم شر البرية آية فالله تعالى عطف المشركين على اهل الكتاب والعطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه] والاكثر من العلماء على ان المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب ايضا وهو المختار • قال ابوبكر الاصم كل من جحد رسالته فهو مشرك قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقد دلت الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفر الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهود والنصارى ليس بشرك لوجب ان يغفرهم الله تعالى في الجملة و ذلك باطل [والْجَوَابُ عن الآية بوجوب الاول ان لفظ المشركين عطف على الذين الخ والمعنى ان الذين كانوا مؤمنين بنبي من الانبياء او كانوا من اهل الكتاب ثم كفروا بمحمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يؤمنوا به فاشركوا به وان الذين كانوا مشركين من الابتداء كلاهما في نار جهنم الخ والثاني ان عطف المشركين على اهل الكتاب من قبيل عطف العام على الخاص والمعنى ان الذين كفروا من اهل الكتاب و جميع المشركين سواء كانوا من اهل الكتاب كاليهود والنصارى و عبدة الاوثان كلهم في نار جهنم] ثم القائلون بدخول اليهود والنصارى تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليها من حيث اللغة وقال الجبائي والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية لانه تواتر النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يسمي كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت لها اصلا او كان شاكاً في وجوده او كان شاكاً في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكراً للبعث والقيمة فلا جرم كان منكراً للبعثة والتكليف وما كان يعبد شيئاً من الاوثان و عابدوا الاوثان فيهم من كانوا لا يقولون انهم شركاء الله في الخلق وتدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثر منهم كانوا مقربين بان اله العالم واحد وانه ليس له في الالهية بمعنى خلق العالم وتدبيره شريك ونظير

كما يدل عليه قوله تعالى لكن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم فاذا
 ثبت ان وقوع اسم المشرک على الکافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالزکوة والصلاة
 وغيرهما وجب اندراج کل کافر تحت هذا الاسم هذا كله خلاصة ما فی التفسير الكبير في سورة الانعام
 في تفسير قوله تعالى وان قال ابراهيم لابيه ازر اتخذ اصناما آلهة وفي سورة البقرة في تفسير قوله تعالى
 ولا تنکحوا المشركات والمفهوم من الانعام الكامل ايضا ان المشرک لا يتناول الکفار باجمعهم قال
 ما فی الوجود حيوان الا وهو يعبد الله اما على التقييد بمحدث ومظهر وهو المشرک واما على الاطلاق
 وهو الموحد وكلهم عباد الله على الحقيقة لاجل الوجود الحق فان الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي
 ان لا يظهر في شئ الا ويبعد ذلك الشئ وقد ظهرت في ذات الوجود فمن الناس من عبد الطنائع
 اي العناصر وهي اصل العالم ومنهم من عبد النواکب ومنهم من عبد المعدن ومنهم من عبد النار ولم يبق
 شئ في الوجود والا وقد عبد شيئا من العالم الا المحدثون فانهم عبده من حيث الاطلاق بغير تقييد
 بشئ آخر من المحدثات انتهى [بايد دانست که علماء فرموده اند که شرک بر چهار وجه می شود
 گاهی در عدد میباشد و آن را بلفظ احد نفي فرموده و گاهی در مرتبه میباشد و آنرا بلفظ صمد نفي فرموده
 و گاهی به نسبت می باشد و آنرا بلفظ لم يلد و لم يولد نفي فرموده و گاهی در کار و تأثیر می باشد و آنرا
 بلفظ لم يكن له كفوا احد نفي فرموده و نیز گفته اند که ارباب مذاهب باطله پنج فرقه اند اول دهریه گویند
 که عالم را صانع نیست كيف ما اتفق مواد مجتمع شده و صورتها پذیرفته موجود میشود پس چون
 مسلمان لفظ هو بر زبان راند از عقائد دهریان بیزار شد دوم فلاسفه بر آنند که عالم را صانع است اما
 صفت ندارد يعني تأثیرات که در عالم است از وسائط است نه از آن ذات و در حقیقت مذهب هفوه
 نیز همین است و چون مرد مؤمن لفظ الله خواند که دلالت بر استجماع جميع صفات کمال دارد از عقیده
 این فرقه خلاص یافت سیوم ثنویه گویند که يك صانع تمام عالم را کفایت نمیکند زیراچه در این عالم
 بعضی خیر و بعضی شر است و خالق خیر را خیر ضرور است و خالق شر را شر ضرور است لابد دو
 صانع باید خالق خیر یزدان است و خالق شر اهرمن پس مؤمن از لفظ احد ازین شرک نجات یافت
 چهارم بت پرستان که عبادت بتان را وسیله روي حاجات دنیوي و دینی خود اعتقاد میکنند مؤمن
 بلفظ صمد ازین عقیده صاف شد و همچنین گمراهان اهل کتاب از یهود که حضرت عزیر را فرزند و نصاری
 حضرت عیسی را فرزند خدا میگویند پس مؤمن بلفظ لم يلد و لم يولد ازین عقیده پاک شد پنجم مجوسیان
 می گویند که اهرمن در قوت تأثیرات و انجاء همسر یزدان است و همیشه در جنود یزدان و اهرمن
 منازعت می باشد در بعضی وقت حکم یزدان جاری می شود در عالم خیر و نیکی غالب می آید
 و در بعضی وقت لشکر اهرمن زور می کند و در عالم بدی و قبیح پیدا می شود پس مؤمن بلفظ

لم يكن له كفوا احد ازین عقیده خالص شد و لهذا این سوره را اخلاص نامیدند بهتر دانستنی است که تفصیل انواع شرک که در عالم واقع است این است که فرقه دو صانع اعتقاد می کنند یکی حکیمی که مصدر خیر و نیکوئیها است و آنرا یزدان می گویند و دیگر سفیهی که مصدر شر و بدیها است و آنرا اهرمن می نامند و این جماعه را ثنویه می گویند و بطلان مذهب ایشان هم بزبان ایشان ظاهر است زیرا که آن صانع سفیه اگر پیدا کرده صانع حکیم است پس صادر شدن شر از حکیم لازم آمد و اگر بخودی خود پیدا شده است پس واجب الوجود شد و واجب الوجود را کمال علم و کمال قدرت و کمال حکمت لازم است پس این واجب الوجود جاهل و سفیه گردید • و فرقه دوم که خود را صابئین نامند گویند که هر چند وجوب وجود و علم و قدرت و حکمت خاص بخدا است لیکن او تعالی کارهای این عالم را بستارهایی آسمانی وابسته گردانیده و تدبیر خیر و شر را بایشان تفویض فرموده پس ما را باید که ارواح این ستارها را بغایت تعظیم پیش آئیم تا کار روائی ما کنند و مذهب ایشان نیز بزبان ایشان باطل می شود زیرا که اگر خدای تعالی عبادت ما را می داند پس این عبادت کواکب لغو و بیحاصل شد زیرا که تقریبی که ما را بسبب عبادت بجناب او تعالی حاصل شد مستغنی خواهد کرد ما را از توسل بارواح این کواکب و اگر او تعالی عبادت ما را نمی داند پس در علم او قصور افتاد پس واجب الوجود نشد و نیز آن کواکب که کارروائی ما میکنند اگر بخودی خود میکنند پس در قدرت برابر شدند و شرک در قدرت لازم آمد و اگر بقدرت دادن خدا میکنند پس چنانچه او تعالی آنها را و سائط کارروائی ما ساخته است همچنان داعیه فیضرسانی ما را در دلهای آنها می اندازد و خواهد انداخت و نیز هرگاه عبادت آنها مثل عبادت خدا می کنند پس آنها را برابر خدا کردند پس شرکت در عبادت لازم آمد • و فرقه سیوم هندوند گویند که روحانیات غیبیه که مدبر امور عالم اند صورتهای رنگارنگ دارند و از مایان در پرده و حجاب اند پس ما را میباید که صورتهای آن روحانیات را از اجسام خوشنمط مثل زرو سیم ساخته بتعظیم پیش آئیم که تعظیم این صورتهای در حقیقت تعظیم آنها است تا این روحانیات از ما راضی شوند و کارروائیهای ما کنند و ابطال مذهب فرقه دوم عین ابطال مذهب این فرقه است • و فرقه چهارم پیروستانند که گویند چون مرد بزرگی که بسبب کمال ریاضت و مجاهدت مستجاب الدعوات و مقبول الشفاعات شده ازین جهان می گذرد در روح او قوتی عظیم و وسعتی بس فحیم بهم میرسد هر که صورت او را ببرزخ سازد یا برگور او سجود و تذلل کند یا در مکان عبادت او او را یاد کند یا بنام او نذر و نیاز کند و امثال آن پس روح او بسبب کمال او بران مطلع می شود و در دنیا و آخرت در حق او شفاعت می کند • و فرقه پنجم جماعه از عوام هندوند گویند که حق تعالی در ذات خود منزّه است از آنکه کسی او را عبادت نمایند زیرا چه او تعالی در عقل و ذهن مایان نمی آید و بموجب تنزه او از جسم و تمکن بمکان تصور نمی تواند شد پس سبیل

عبادت او همین است که مخلوقی از مخلوقات او که مقبول و مقرب او باشد آنرا قبلاً توجه خود ساخته شود تا آنکه توجه ما بسوی آن قبله عین توجه بسوی خدا گردد و مخلوقی که قابلیت این کار دارد خاص بیک جنس نیست بلکه هرکه مقبول درگاه او باشد یا هرکه بر امر عجیب و اثر غریب مشتمل باشد قبله می تواند شد مثل آب گنگ دریا و درخت عظیم الشان و امثال آنها و این اقوام دیگران را در عبادت با خدا برابر می کنند • اما همسر کنندگان در غیر عبادت پس بسیار اند از آنجمله کسانی که در ذکر دیگران را با خدا همسر می کنند و دیگران را مانند نام خدا ذکر میکنند چنانچه پادشاهان را مالک الملک و مالک رقاب الامم و شهنشاه اعظم و احکم الحاکمین و امثال آنها گویند و از آنجمله اند کسانی که نذر بغیر خدا و ذبح و قربانی به نیت تعظیم غیر خدا و یا به نیت تقرب بسوی غیر خدا میکنند و ایشانرا دران امور با خدا همسر می نمایند و از آنجمله اند کسانی که در نام نهادن خود را بنده فلان و عبد فلان و غلام فلان می گویند و این شرک در تسمیه است چنانچه ترمذی در حدیث و حاکم در تفسیر قوله تعالی و جعلوا له شرکاء فتعالی الله عما یشرکون در سوره اعراف آورده که چون فرزند در خانه حضرت هود علیه السلام نمی زیست پس ابلیس بصورت بزرگی متمثل شد و گفت که این بار چون فرزندی پیدا شود نامش عبد الحارث کن تا زنده ماند پس این چنین کردند و زنده ماند و از آنجمله اند کسانی که در دفع بلاد دیگران را میخوانند و همچنین در تحصیل منافع بدیگران رجوع می کنند و دیگران را بالاستقلال عالم الغیوب و قادر مطلق می دانند و این شرک در علم و قدرت است و از آنجمله اند کسانی که نام دیگری را با نام خدا در مقام عموم علم و یا شمول مشیت یا اطلاق ارادت برابر می کنند چنانکه نسائی و ابن ماجه روایت کرده اند که شخصی آنحضرت علیه السلام را گفت که ما شاء الله و شئت آنحضرت فرمود جعلتني لله ندا بل ما شاء الله وحده و درین جا باید دانست که چنانکه عبادت غیر خدا شرک و کفر است اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر است و معنی اطاعت غیر بالاستقلال آن است که او را مبلغ احکام خدا ندانسته ربنه اطاعت او در گردن اندازد و اتباع او را لازم شمارد و باوجود ظهور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او بر ندارد و این هم نوعی است از اتخاذ انداد که در آیت کریمه وارد است اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله و المسیح ابن مریم • و همچنین است که حکم حاکم و پادشاه را که مخالف حکم خدا باشد آنرا مثل حکم خدا حق دانند یا عدل شمارند و یا برابر حکم خدا واجب الاتباع دانند این نیز مثل او است که در آیت شریفه وارد است و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون هکذا قال مولانا عبد العزیز الدهلوی فی التفسیر العزیزی فی تفسیر سورة الاخلاص و سورة البقرة و غیرها • [

الشركة بالكسر او الضم لغة اسم مصدر شرک فی کذا بالکسر فهو شریک ای مشارک فی المشاركة

خلط المالكين و يطلق على العقد كما في النهاية و شريعة اختصاص من اثنين او اكثر بمحل واحد كما في المضمرات و هو قريب من المعنى اللغوي و هي ثومان الاولى شركة ملك اي شركة بسبب الملك و هي ان يملك اثنان فصاعدا عينا و هي ضربان اختيارية بان يشترى عينا او يستولى عينا في دار الحرب او يخطا مالا او غير ذلك و جبرية بان اختلط مالهما بحيث يتعذر او يقسر التمييز بينهما او ورثا مالا او غيره وهذا باعتبار الغالب فان من الجبرية الشركة في الحفظ كما اذا ذهب الربح بثوب في دار بينهما فانهما شريكان في الحفظ فلو بدل لفظ عينا بامر لكان الاولى و الثانية شركة عقد اي بسبب العقد بان يقول احدهما شاركتك في كذا و يقبل الآخر و هي اربعة اوجه مفاوضة و هي ان يشترك اثنان بالمساواة مالا و تصرفا و دينا و ربحا و عانا و هي ان يشترك اثنان ببعض المال او مع التساوي في المال او مع فضل مال احدهما مع المساواة في الربح او الاختلاف فيه و هما المذكوران مفصلا في مقاميهما • و شركة الصنائع و تسمى شركة المتحرفة و شركة التقبل و شركة الاعمال و شركة الابدان و شركة التضامن ايضا كما في جامع الرموز و هي ان يشترك صانعان كخياطين او خياط و صباغ و ان يتقلا العمل باجر بينهما بتساو او بتفاوت • و شركة الوجوه و تسمى شركة المفاليس ايضا و هي ان يشترك اثنان في نوع او اكثر بلا مال و لا عمل ليشترى بوجوههما و يبيعا نقدا او نسيئة و يكون الربح بينهما سميتم بها لما فيها من ابتدال الوجوه اي الوجاهة بين الناس و شهرتهما بحسب المعاملة او لما انهما انما يشتريان بوجاهتهما اذ ليس لهما مال يشتريان بنقد و لذا سميتم بشركة المفاليس هكذا في مختصر الوفاة و شروحا لكن في التقسيم نظرا لانه يوهم ان شركة الصنائع و الوجوه مغايرتان للمفاوضة و العنان و ليس كذلك فالاولى في التقسيم ما ذكره ابو جعفر الطحاوي و ابو الحسن الكرخي ان الشركة على ثلاثة اوجه شركة بالاموال و شركة بالاعمال المسماة بشركة الصنائع و شركة بالوجوه و كل منها على وجهين مفاوضة و عنان كذا في الدرر شرح الغرر •

الشريك قد عرف معناه مما سبق و هو عند اهل الرمل عبارة عن الشكل المضروب فيه و يعين في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة •

الاشتراك في عرف العلماء كاهل العربية و الاصول و الميزان يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمفهوم عام مشترك بين الاقراء و يسمى اشتراكا معنويا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا معنويا و ينقسم الى المتواطى و المشكك و ثانيهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمعنيين معا على سبيل البدل من غير ترجيح و يسمى اشتراكا لفظيا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيا لقولهم لمعنيين اي لالمعنى واحد فيشمل ما وضع لاكثر من معنيين فهو للاحتراز عن اللفظ المفرد و هو الموضوع لمعنى واحد لكنه اذا وقع في معناه شك بحيث يتردد بين معنيين بان هذا اللفظ موضوع لهذا او لهذا

صديق عليه انه للمعنيين على سبيل البدل من غير ترجيح فزيد قيد معالاحتراز عن مثل هذا المنفرد اذ لا يصدق عليه انه لهما معا ان قيل انا نقطع ان المنفرد ليس موضوعا للمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز قلت لما دار وضعه بين المعنيين عند المشكك جاز انتسابه اليهما في الوضع بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه بزيادة معا احتياطا ولذا قيل انه لاحتراز عن المشترك معنى كالتواطىء والمشكك وقولهم على سبيل البدل احتراز عن الموضوع للمعنيين او اكثر من حيث المجموع وعن المتواطىء لكن بحسب الظاهر لان المتواطىء يحمل على افراده بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها وقولهم من غير ترجيح احتراز عن اللفظ بالقياس الى معنييه الحقيقي والمجازي فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركا وهذا الاحتراز انما هو على تقدير ان يقال بان في المجاز وضعها ايضا هكذا يستفاد من العضدي وحواشيه وبالجملة فالمنقول مطلقا ليس مشتركا لانه لابد ان يكون في احد معنييه حقيقة وفي الآخر مجازا ولزم من هذا ان يكون المعنيان بنوع واحد من الرافع حتى لو كان احدهما بوضع اللغة والآخر بوضع الشرع مثلا كالصلوة لا يسمى مشتركا وقد مرح بهذا في بعض حواشي الارشاد ايضا • وفي بديع الميزان وضع المشترك لمعنيين فصاعدا لا يلزم ان يكون من لغة واحدة بل يجوز ان يكون من لغة واحدة كالعين للباسرة والحاجية والذهب وغيرها او من لغات مختلفة مثل بئر فانه في العربية بمعنى جلاء وفي الهندية برادر انتهى • وقيل المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعها أولا من حيث انهما مختلفتان فاحترز بالموضوع لحقيقتين عن الاسماء المفردة وبقوله وضعها أولا عن المنقول وبالقيد الاخير عن المشترك معنى انتهى واطلاق اللفظ وعدم تقييده بالمفرد لا يبعد ان يكون اشارة الى عدم اختصاصه بالمفرد * فائدة * اختلف في ان المشترك واقع في اللغة ام لا وقد يقال المشترك اما ان يجب وقوعه او يمتنع او يمكن وحينئذ اما ان يكون واقعا او لا فهي اربعة احتمالات عقلية وقد ذهبت الى كل منها طائفة الا ان مرجعها الى اثنين اذ لا يتصور ههنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع والممتنع هو الممكن الغير الواقع والصحيح انه واقع واختلف ايضا في وقوعه في القرآن والاصح انه قد وقع ودلائل الفرق تطلب من العضدي وحواشيه [اعلم ان في المشترك اختلافات كثيرة الاختلاف الاول في امكانه قال البعض وقوع الاشتراك ليس بممكن لان المقصود من وضع الالفاظ فهم المعاني واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة ولا يلزم الترجيح بلا مرجع وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى اشياء كثيرة بالتفصيل عند زمان الاطلاق لان ملاحظة المعاني بالارواح المتعددة المفصلة لابد ان تكون على التفصيل وهذا باطل لما تقرر في موضعه واجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل وقد يكون في التفصيل مفسدة وفي الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله في وقت الهجرة من مكة الى المدينة حين سألته بعض الكفار عن الرسول صلى الله عليه

والله وسلم بقوله من هذا قد أمك فقال الصديق رجل هادينا فالتفصيل ههنا كان موجبا للفساد العظيم
بالأصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ الواحد لمعان متعددة مختلفة باوضاع متعددة وقد يجاب بانه
يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بلامرجح لجواز ان يكون بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل
الذهن من اللفظ اليه او يكون بعضها مناسباً للفظ بحيث يتبادر الذهن بسبب تلك المناسبة اليه او يكون
بعضها مشهورا بحيث يتسارع الذهن بسبب الشهرة اليه او تكون القرينة مرجحة لبعض المعاني على الآخر
والاختلاف الثاني في وقوع الاشتراك في اللغة قال البعض ليس بواقع لان وقوعه يوجب الاجمال
والابهام وهو مغل للاستعمال اذا لم يبين واما اذا بين المراد فالبيان هو الكافي للمقصود لاجابة الى
غيره فيلزم اللغو في وقوع المشترك ولان الواضح ان كان هو الله تعالى فهو متعال عن اللغو والعبث و ان كان
غيره تعالى فلا بد لصدور الرضع من علة غائية لان الفعل الاختياري لا بد له من علة غائية كما تقرر في موضعه
واجيب بان الاجمال والابهام قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت ومثل ان يريد المتكلم انهم
مقصودة للمخاطب المعين و اخفائه عن غيره فيتكلم بلفظ مشترك يفهم المخاطب مراده منه بسبب
كونه معهودا بينهما من قبل او بسبب قرينة خفية بحيث يفهم المخاطب دون غيره والمبين قد يكون ابغ من
البيان وحده وقد يحدث من اجتماعهما لطافة في الكلام لا يحصل من البيان وحده وغير ذلك من الفوائد
واجيب بان الواضح اذا كان الله تعالى فقد يكون المقصود منه ابتلاء العلماء الراسخين وقد يكون المقصود منه
توسيع المفاهيم بالنظر الى جماعة العلماء المجتهدين وقد يكون المقصود تشويق المخاطبين الى فهم
المراد حتى اذا ادركوه بعد التأمل وجدوه لذيذا لان حصول المطلوب بعد الطلب والتعب يكون الذي
المنساق بلا تعب وبغير نصب • وان كان الواضح غيره تعالى فالمقصود قد يكون واحدا من تلك الاغراض
وقد يكون غيرها مثل اخفاء المراد من غير المخاطب ومثل اختبار ذهن المخاطب هل يفهم بالقرائن ام لا
او اختبار مقدار فهم المخاطب هل يدرك بالقرائن الخفية ام لا وغيرها من الاغراض وقد يكون الواضح
متعددا فشخص وضع لفظا لمعنى واحد ثم شخص آخر وضعه لمعنى آخر كما في الاعلام المشتركة فالأصح
ان المشترك واقع في اللغة والاختلاف الثالث في كون الاشتراك بين الضدين يعني اختلاف بعد تسليم
امكانه و وقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركا بين معان متضادة متباينة
فقال بعضهم ليس بواقع لان الاشتراك يقتضى التوحد والتضاد يقتضى التباين و بينهما منافاة فلا يكون
واقعا واجيب بان التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المنافاة لان الاول من جهة اللفظ والثاني
من جهة المعاني فلان منافاة حينئذ لاختلاف المحل فالأصح انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر
والاختلاف الرابع في عموم المشترك يعني بعد تسليم امكانه و وقوعه وتحقيقه بين الضدين اختلاف في عموم المشترك
بان يراد بلفظ المشترك اكثر من معنى واحد معا ولا الاول مذهب الشافعي والثاني مذهب الامام الاعظم

ثم بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة او المجاز فذهب طائفة منهم الى انه حقيقة لان كلا من معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة. وقال الآخرون منهم انه مجاز وان لفظ المشترك ليس بموضوع لمجموع المعنيين والا لما كان استعماله في احدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فثبت انه ليس بموضوع للمجموع فلم يكن حقيقة واستدل الشافعي على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الخ بان الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وفي آية الرحمة والاستغفار كلاهما مرادان من لفظ واحد وهو يصلون لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار والجواب عن هذا الاستدلال ان الآية سيقست لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته ولا يصح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى الله وملائكته يعتنون بشأن النبي يا ايها المؤمنون اعتنوا انتم ايضا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلوة ههنا لمعنى الاعتناء سواء كان حقيقة او مجازا وهو مفهوم واحد ومعنى عام لكن يختلف باختلاف المحال فكانت لها افراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلوة اليها وعند الامام لا يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لما مروا ان الوضع تخصيص اللفظ للمعنى فكل وضع في المشترك يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام الموضوع له فارادة المعنى الآخر ينافي الوضع للمعنى الاول فلا يكون استعماله في كلا المعنيين بالوضع فلم يكن حقيقة ولا مجازا لانه اذا استعمل في اكثر من معنى واحد فقد استعمل في الموضوع له و غير الموضوع له ايضا لان كل واحد من المعنيين موضوع له باعتبار وضع اللفظ لذلك المعنى وغير الموضوع له باعتبار وضعه للمعنى الآخر فلم يجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز عند الامام الاعظم فبطل استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد هذا خلاصة ما في التوضيح والتلويح وحاشية المبين والحسن على السلم [* فائدة *] اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا او مجازا كالنكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطى مجازا في العقد وانه مشترك بينهما فيلحتمل على المجاز لانه اقرب * فائدة * جوز الشافعي و ابو بكر الباقلاني وبعض المعتزلة كالجبائي و عبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشارك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الحيف والطهر معا الا ان عند الشافعي وابي بكر منى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد معنييه او معانيه وجب حمله على جميع المعاني كسائر الالفاظ العامة وعند الباقيين لا يجب فصار العام عندهم قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها • وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة • وعند الحنفية وبعض المحققين

وجميع اهل اللغة و ابي هاشم و ابي عبد الله البصري لا يصح ذلك لا حقيقة ولا مجازا .

المشترك يطلق على معنيين على ما عرفت و قد يطلق ايضا على مقابل الفائق كما يجيء في فصل القاف من باب الفاء و الاعداد المشتركة و المتشاركة و كذا المقادير هي الغير المتباعدة و قد سبقت في فصل النون من باب الباء الموحدة [و في الجرجاني المشترك ما وضع لمعنى كثير كالعين لاشتراكه بين المعاني و معنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط كالقرء و الشفق فيكون مشتركا بالنسبة الى الجمع و مجملا بالنسبة الى كل واحد و الاشتراك بين الشيئين ان كان بالذات يسمى مماثلة كاشتراك زيد و عمرو في الانسانية و ان كان بالجنس يسمى مجانسة كاشتراك انسان و فرس في الحيوانية و ان كان بالعرض فان كان في الكم يسمى مادة كاشتراك ذراع من خشب و ذراع من ثوب في الطول و ان كان في الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الانسان و الحمار في السواد و ان كان بالمضاف يسمى مناسبة كاشتراك زيد و عمرو في بذوة بكر و ان كان بالشكل يسمى مشاكلة كاشتراك الارض و الهواء في الكربة و ان كان بالوضع المخصوص يسمى موازنة و هو ان لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك و ان كان بالاطراف يسمى مطابقة كاشتراك الاجانين في الاطراف انتهى •]

الشك بالفتح و تشديد الكاف هو تجويز امرين لازمة لاحدهما على الآخر [و قيل اعند آل النقيضين عند الانسان و تساويهما و ذلك قد يكون لوجود امارتين متساويتين عند النقيضين او لعدم الامارة فيهما و الشك ضرب من الجهل و اخص منه لان الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأسا فكل شك جهل و لا عكس و الشك كما يطلق على ما لا يترجم احد طرفيه على الآخر كذلك يطلق على مطلق التردد كقوله تعالى لفي شك منه و على ما يقابل العلم • قال الجرجاني الشك ما استوى فيه اعتقادان او لم يستويا لكن لم ينته احدهما الى درجة الظهور الذي يبني عليه العاقل الامور المعتمدة و الريب ما لم يبلغ درجة اليقين و ان ظهر نوع ظهور و يقال شك مريب و لا يقال ريب مشكك و الشك سبب الريب كانه شك اول فيوقعه الشك في الريب فالشك مبده الريب كما ان العلم مبده اليقين و الريب قد يجيء بمعنى القلب و الاضطراب و في الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك هكذا في كليات ابي البقاء] و يجيء في لفظ الظن ايضا في فصل النون من باب الظاء المعجمة •

المشكوك يقال لما يستوي طرفاه في النفس و لما لا يمتنع اي لا يجزم بعده و قد سبق تحقيقه في لفظ الجائز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم •

التشكيك عند المنطقيين كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد لا على السواء بل على التفاوت و ذلك اللفظ يسمى مشككا بكسر الكاف المشددة و يقابله التواطؤ و هو كون اللفظ موضوعا لامر عام بين الافراد على السواء و ذلك اللفظ يسمى متواطئا ثم التشكيك قد يكون بالتقدم و التأخر به يكون

حصول معناه في بعض الافراد متقدما بالذات على حصوله في البعض الآخر كالوجود فان حصوله في الواجب قبل حصوله على الممكن قبلية ذاتية لانه مبدا لما عداه ولا عبدة بالتقدم الزمني في باب التشكيك كما في افراد الانسان لرجوعه الى اجزاء الزمان لا الى حصول معناه في افراده فلا يقال ان زيدا اقدم او اولي واشد من عمرو على ما نقل عن بهمنيار ان معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واثبت واقوى منه في الممكن والفرق بين هذا والاول ان المتأخر قد يكون اثبت واقوى من المتقدم فان الوجود في الاجسام الكائنة الحادثة في عالمنا هذا اثبت واقوى منه في الحركة الفلكية المتقدمة عليها. تقدما بالذات وقد يكون اي التشكيك بالشدّة والضعف كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج اذ تفريق البصر في الثلج اكثر واكمل منه في العاج والوجود ايضا فان آثاره في الواجب اكثر منه في الممكن • اعلم ان منهم من نفى التشكيك مستدلا بان التفاوت الذي بين افراد المشكك ان كان مأخوذا في الماهية اي في مسمى المشكك كان مشتركا لفظيا وان لم يكن فيها بل في عوارضها كان مفهوم اللفظ حاصلا في الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك العارض الخارج فيكون متواطئا • والجواب ان التفاوت مأخوذ في ماهية ما صدق ذلك المسمى عليه من الافراد دون ماهية مصمّاه ومفهومه فلا يلزم القواطع لا اعتبار في الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتبارها في ماهية المسمى والحاصل ان التفاوت ليس في الماهية ولا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها اي بتلك الماهية فلا تشكيك في الجسم ولا في السواد بل في اسود ومعنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينفزع العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها حتى ان الوهام العامية تذهب الى انه متألف منها وبيان ان المراد بما صدق عليه هل هو الحصاص التي هي افراد اعتبارية له او الافراد الحقيقية وان مسمى المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية اولا وان وجوه التفاوت داخلية في ماهية الافراد او الحصاص او في هوية احدهما وان التشكيك ينحصر بالاستقراء في ثلثة اقسام منا يحتاج الى الاظناب وتعمق الانظار هكذا يستفاد من العضوي وحاشيته للسيد السند وشرح المطالع وغيرها [اعلم انه لا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هي هي متفارقة بالنسبة الى الافراد لان افراد الماهية كلها سواء بالنسبة الى تلك الماهية كالانسان بالفسبة الى زيد وعمرو وبكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنحو من الانحاء الاربعة المذكورة وان كانت متفارقة باعتبار الاوصاف المختلفة والمتباينة فان التفاوت بالنسبة الى ما وراء الانواع الاربعة المذكورة من الاوصاف والعوارض لا اعتبار له في امر التشكيك فالتفاوت المعتبر في التشكيك منحصر في امور اربعة وكلها منتف في الماهيات اما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية فلان صدق الماهية اذا كان على بعض الافراد علة لبعض آخر فنثبت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلة مع انها ذاتية له وهذا هو المجعولية الذاتية وكذا اذا كان صدقها في البعض

اولی من غیر افتقار الی امر خارج و فی الآخر یفتقر الی الخارج فصارت فی ثبوتها لما هی ذاتیة محتاجة الی شیئی آخر و هذا عین معنی المجعولة الذاتیة و اما انتفاء الاخبرین فلان الاشد و الازید اما ان یشتملا علی شیئی لا یشتملا علی الاضعف و الانقص و لا فعلی الثاني لا یشتمل علی الفرق بینهما فمما وجه کون احدهما اشد و ازید و الآخر اضعف و انقص و علی الاول لا یخلو اما ان یشتمل علی شیئی لا یشتمل علی الاشد و الازید معتبرا فی ماهیتها و لا فعلی الاول یشتمل علی ماهیتها مشتملة علی شیئی لیس فی ما یشتمل علی الاضعف و الانقص فلا تكون ماهیتها من ماهیة الاشد و الازید لان انتفاء الكل بانتفاء الجزء فصارا مختلفی ماهیة فلم تصر ماهیة واحدة متفارقة فی الصدق فلم یوجد التشکیک فیها و علی الثاني یشتمل علی التشکیک فی الامر الخارج من الماهیة لا فی الماهیة • و اقول ایضا لا تشکیک فی العوارض فان العارض هو المبدء القائم بالشیئی کالسود مثلا لا تشکیک فیہ لانه ان کان مقولا بالتشکیک فاما ان یشتمل علی تشکیک بالانظر الی حصصها التي هی هذا العارض ذاتی لها کالسودات الخاصة فی المحال المختلفة فذلک باطل لما مر فی بطلان تشکیک الماهیة و اما بالنظر الی معروضه الذي هو الجسم الاسود فالسود غیر محمول علیہ لان المعنی المصدري لا یحمل بحمل المواطة علی المعروضات و الکلی المشکک محمول علی افرادہ بالمواطة فلا یشتمل علی التشکیک الا فی العرضي ای الکلی الخارج المحمول کالسود مثلا و هذا هو مذهب المشائین • و خلاصة کلامهم انه لا تشکیک فی الماهیة بالنسبة الی افرادها بنحو من الانحاء الاربعة للزوم المجعولة الذاتیة علی تقدير الاولیة و الاولیة کما عرفت و للزوم اختلاف الماهیة علی تقدير الشدة و الزیادة مع ان التشکیک لابد له من ان تكون ماهیة واحدة لما مر و کذلک التشکیک فی العوارض لانه اما بالنسبة الی حصصها فحالیها کحال الماهیة بالنسبة الی افرادها لان العوارض عین ماهیات حصصها و اما بالنسبة الی معروضاتها فهو باطل لعدم حملها علیها و المشکک لابد ان یشتمل علی تشکیک لا فی اتصاف الماهیة بالعوارض و هو المعتبر بالاسودیة مثلا فالتشکیک لیس فی الجسم بالنسبة الی افرادہ و لا فی السواد مثلا بالنسبة الی السوادات الخاصة بل فی اتصاف الجسم بالسواد و هو یكونه اسود مثلا هكذا فی حاشیة سلم العلوم للمولوی مبین (الکهنوی) •

فصل اللام * الشاقل بالقات جوبی که کشاورزان بصره دارند و در سر آن آهن خنجره میکنند و در کتب اهل هندسه سنگی را گویند که بریسمان از کونیا بیابان دارند تا همواری زمین بدان معلوم کنند کذا فی المنتخب و در شرح خلاصة الحساب می گویند که شاقول ریسمانیست که در یکطرف او چیزی ثقیل مثل سنگ و غیره بندند •

الشکل بالفتح و سکون الکاف مانند و بکمر شین نیز آمده و آنچه لائق و شایسته و موافق کمی باشد و صورت چیزی اشکال و شکول جمع • و پای چار یا برسن بستن و حرف را اعراب دادن چنانچه اشکال

بدان برطرف شود كذا في المنتخب • وعند الصوفية هو وجود الحق كما في بعض الرسائل • وعند اهل العروض هو اجتماع الخبز والكف كحذف الالف والنون من فاعلاتن فيبقى فعلات بالضم والركن الذي فيه الشكل يسمى مشكولا ووجه تسميته آنكه چون الالف و نون از دو طرف فاعلاتن افتاد آن مد صوت كه پيش ازين بود درو نماند همچنانكه اسب را بعد از تشكيل كردن آن رفتار كه دارد نمی ماند هكذا في عروض سيفي و عنوان الشرف • وعند الحكماء و المهندسين هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي الجسم التعليبي او السطح فالاول كشكل الكرة فانها ليس لها الا حد واحد والثاني كشكل المثلث والمراد بالاحاطة التامة فخرجت الزاوية فانها على الاصح هيئة للمقدار من جهة انه محاط بحد واحد او اكثر احاطة غير تامة فاذا فرضنا سطحاً مستويا محاطا بثلاثة خطوط مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بها فلهيئة العارضة له هي الشكل و اذا اعتبر منها خطان متلاقبان على نقطة منه كانت الهيئة هي الزاوية هذا هو المشهور و يلزم منه ان لا يكون لمحيط الكرة شكل توضيحه انهم صرحوا بان حد الخط اي نهايته نقطة وحد السطح خط وحد الجسم سطح ولا شك ان محيط المضلعات حدود وهي الخطوط بالفعل بخلاف محيط الكرة و امثالها كالشكل البيضي فانها سطح واحد وليس لها حد اذ ليس لها خط بالفعل و الخط المفروض لا يجدي ثبوت الحد بالفعل فلا يكون لها شكل لعدم صدق تعريفه عليها فالانسب ان يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار ليشتمل ذلك محيط الكرة و امثالها • وهو قسمان مسطح ان كان ما احاط به خط واحد كالدائرة او اكثر كالمثلث و مجسم ان كان محيطه سطحاً واحداً كالكرة او اكثر كالمكعب وقد يطلق الشكل بمعنى المشكل ولهذا عرف اقليدس بانه ما احاط به حد او حدود ويؤيد ما ذكر ما في شرح حكمة العين من ان الشكل مفسر بتفسيرين أحدهما ما يحيط به حد او حدود كالمربع والمثلث و هو الشكل الذي يستعمله المهندسون الذين يقولون انه مساو لشكل آخر او نصفه او ثلثه و يعنون بذلك مقدارا مشكلا و هو بهذا المعنى من مقولة الكم فان ما احاط به سطح او جسم و ثانيهما الهيئة الحاصلة من وجود الحد او الحدود كالتربيع والتثليث ونحوهما و هو بهذا المعنى من مقولة الكيف انتهى * فائدة * قال الحكماء كل جسم له شكل طبيعي والجسم البسيط بمعنى ما لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الحقائق ليس له شكل الا الكرة ومعنى الشكل الطبيعي على قياس ما عرفت في لفظ الخبز مع اضطراب كلام القوم فيه هكذا ذكر العلمي • وعند المنطقيين هو وضع الاوسط عند الحدين الآخرين اي الاصغر والاكبر وهذا يستعمله الاصوليون ايضا و التوضيح هنا بمعنى المقولة و لذا قال المحقق القفازاني في حاشية العصدي الشكل هو الهيئة الحاصلة من نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر انتهى • ثم الاشكال اربعة لان الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقول النبي صلى الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة

وكل ثلاثة في النار ونتيجته كل بدعة في النار • وشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وهو يختص بانه ينتج
 الموجبة الكلية وباقي الاشكال لا ينتج الموجبة الكلية بل اما موجبة جزئية او سالبة وان كان محمولاً فبهما اي في
 الصغرى والكبرى فهو الشكل الثاني كقول البعض كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول
 ونتيجته كل غائب لا يصح بيعه • وشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب وكلية كبريه ومن خواصه
 انه لا ينتج الاسالبة وان كان موضوعاً فبهما فهو الشكل الثالث كقول البعض كل برمقات وكل بربروي ونتيجته
 بعض المققات ربوي • وشرط انتاجه ان تكون صغره موجبة وان تكون احدى مقدمتيه كلية ومن خواصه ان
 نتيجته لا تكون الجزئية وان كان عكس الاول بان يكون موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فهو
 الشكل الرابع وساء البعض بالسياق البعيد ايضاً كما في شرح اشراق الحكمة كقولنا كل عبادة لا تستغني
 عن الذية وكل وضوء عبادة ونتيجته بعض مستغني عن الذية ليس بوضوء هكذا في العضدي • وفي شرح
 المطالع هذا مختص بالقياس الحلمي ومن الواجب ان يعتبر بحيث يعنه وغيره فقال الوسط ان كان محمولاً به
 في الصغرى محمولاً عليه في الكبرى فهو الشكل الاول وهكذا الى آخر التقسيم انتهى • وقد يطلق
 الشكل على نفس القياس باعتبار افعاله على الهيئة المذكورة مرشح بذلك نصير الدين في حاشية
 القطبي والصادق الحلواني في حاشية الطيبي • وعند اهل الرمل هو هيئة ذات اربع مراتب حاملة من
 اجتماع الافراد والازواج او من اجتماع احدهما مثل \equiv و \equiv و مرتبة اول اربع مراتب آتش
 است و دوم باد و سيم آب و چهارم خاك و اين اشكال منحصرند در شانزده يكی از آنها طريق است كه
 ابو الرمل خوانند و دوم جماعت كه بتضعيف نقاط طريق حاصل می شود و اورا ام الرمل گویند و باقي
 اشكال از مسدودات و مفتوحات و نبائر متولدات گویند چنانكه در لفظ مسدود گذشت در فصل دال مهمله از
 باب سين مهمله • بدانكه هر شكلی كه مرتبة آتش و خاك او هردو فرد باشند آنرا منقلب خوانند مثل
 \equiv و هر شكلی كه مرتبة آتش و خاك او هردو زوج باشند آنرا ثابت خوانند چون \equiv و هر شكلی
 كه مرتبة آتش او فرد باشد و خاك او زوج آنرا خارج گویند چون \equiv و اگر بعكس اين باشد آن را
 داخل گویند چون \equiv و نیز می گویند آتش خارج و باد داخل و آب منقلب و خاك ثابت و نیز
 گویند اگر آتش در خانه باد بود يا باد در خانه آتش منقلب و خارج دانند و اگر آتش در خانه
 آب يا آب در خانه آتش داخل نامند و آتش در خانه خاك يا خاك در خانه آتش ثابت نامند
 و باد در خانه آب يا آب در خانه باد ثابت و داخل نامند و باد در خانه خاك يا خاك در خانه
 باد منقلب نامند و اينكه مذکور شد از داخلي و خارجي و ثلثي و منقلبي در نقاط است هكذا
 في الصرخاب •

الشكل الحماري عند المهندسين هو ان كل علمي مثلث فبهما معا اطول من ثالث سمي به لظهوره

شكل العروس عندهم هو ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة يساوي

مربعي ضلعيها وانما سمي به لحسنه وجماله •

الشكل المغني بالغين المعجبة بعدها نون عندهم هو كل مثلث من قضي دوائر عظام تكون فيه

زاوية قائمة واخرى اصغر من قائمة فان نسبة جيب وتر القائمة الى جيب وتر الزاوية الاصغر كنسبة

الجيب الاعظم الى جيب الزاوية الاول •

الشكل الماموني هو ان الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث المتساوي الساقين متساويتان

وكذا الزاويتان الحادتان تحت القاعدة ان اخرج الساقان وجميع هذه الاشكال مذكورة في

اشكال التأسيس وغيره والظاهر ان الشكل على هذا عبارة عن مسئلة مدلة من المسائل الهندسية ويؤيده

ما وقع في شرح اشكال التأسيس من ان المذكور في المتن اما ان يكون مقصودا بالذات وهو الاشكال

او يكون المقصود متوقفا عليه وهو المقدمة المذكورة في المتن نسب الى المامون وهو احد الخلفاء العباسية

لانه زاد ذلك الشكل على اكماء بعض الملابس لما كان يحبه •

المشكلة عند المتكلمين والحكماء هي الاتحاد في الشكل ويرادفه التشاكل كما في

شرح المواقف وغيره • وعند اهل البديع هي من المحسنات المعنوية وهي ذكر الشيء بلفظ

غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا او تقديرا اي لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير وقوعا محققا

او مقدرا فالاول كقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقوله ومكروا ومكر الله فان

اطلاق النفس والمكر في جانب الباري تعالى انما هو لمشكلة ما معه والثاني كقوله تعالى صبغة الله

اي تطهير الله لان الايمان يطهر النفوس والاصل فيه ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر

يحمونه المعمودية ويقولون انه تطهير لهم فعبر عن الايمان بصبغة الله للمشكلة بهذه القرينة هكذا في المطول

والاقتناع • وقال الجليلي ان كان بين الشيء وبين غيره علاقة مجوزة للتجاوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال

وتكون المشكلة موجبة لمزيد حسن كما بين السينة جزائها في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها

[وقوله تعالى اعتدوا مثل ما اعتدى عليكم لما بين الفعل وجزائه من المشكلة المعنوية والمائلة الباطنية

وقد قيل بالفارسية • بيس • كند گر بر تو ظلم از كين بد انديش • تو هم آن ظلم كن بروي مينديش •]

وان لم تكن كما بين الطبخ والخياطة في قول الشاعر • شعر • قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه • قلبت

اطبخوا لي جبة و قميصا • فلابد ان يجعل الوقوع في الصحبة علاقة مصححة للمجاز في الجملة والا فلا وجه

للتعبير به عنه فان قيل كان ينبغي ان تعد المشكلة من البدائع اللفظية لانها تتعلق باللفظ اجيب بانها انما

صوحت مع المطابقة والمقابلة لتجانسهما ومن ثم سماها صاحب الكشاف بالمطابقة والمقابلة في قوله تعالى

ان الله لا يستحيي ان يضرب الآية حيث قال جاء على سبيل المقابلة واطباق الجواب على السؤال انتهى

المشاكل نزد اهل عروض اسم بحر يست از بحر خاصه بعجم و اصل آن فاعلاتن مفاعيلن مفاعيلن دوبار و مشاكل مكفوف فاعلات مفاعيل مفاعيل دوبار و وجه تسميته اين بحر بدان آنكه مشابه و موافق بحر قريب است در ارکان و اختلاف نيست مگر بتقديم و تاخير كذا في عروض سيفي

المشكل اسم فاعل من الاشكال و هو الداخل في اشكاله و امثاله • وعند الاصوليين اسم للفظ يشته به المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال كذا قال شمس الاثمة و يقرب منه ما قيل المشكل ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله و معنى التأمل و الطلب ان ينظر اولا في مفهوم اللفظ ثم يتأمل في استخراج المراد كما اذا نظرنا في كلمة انى الواقعة في قوله تعالى فاتوا حركتم انى شئتم فوجدناها مشتركة بين معنيين بمعنى اين و بمعنى كيف فهذا هو الطلب ثم تأملنا فوجدناها بمعنى كيف في هذا المقام لقربنة الحرك فخرج الخفي و الجمل و المتشابه اذ في الخفي يحصل المراد بمجرد الطلب و في الجمل يحصل بالطلب و التأمل و الاستفسار و في المتشابه لا يحصل المراد اصلا • قال القامي الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقته في نفسه لا بعراض فكان خفاؤه الذي كان بعراض حتى كاد المشكل يلتحق بالجمل و كثير من العلماء لا يهتمون الى الفرق بينهما اي بين المشكل و الجمل و بالجملة فالمشكل لفظ خفي المراد منه بنفس ذلك اللفظ خفاء يدرك بالعقل هكذا يستفاد من كشف البردوي و التلويح و غيرها من الكتب الحنفية •

الشمائل عند الصوفية هي امتزاج الجماليات و الجلايات كما وقع في بعض الرسائل •

فصل الميم * الشلجمي عند المهندسين هو شكل مسطح يحيط به قوسان متعاودتان مختلفتا التحدب كل منهما اعظم من نصف الدائرة و يسمى عدسيا ايضا سمي بذلك تشبيها له بالشلجم و هو معرب شلغم و تشبيها له بالعدس • و التشبيه بالشلجمي شكل يحيط به قوسان غير متساويتين مختلفتا التحدب احدهما نصف الدائرة و الاخرى اعظم منه • و الجسم الشلجمي و العدسي جسم يحدث من ادارة المسطح العدسي على قطره الامر نصف دورة فان للشلجمي قطرين احدهما الخط الواصل بين زاويتييه و هو القطر الاطول و ثانيهما الخط المنصف للقوسين العمود على القطر الاطول و هو القطر الامغر هكذا في ضابط قواعد الحساب و على هذا فقس الجسم الشبيه بالشلجمي •

الشم عند المتكلمين و الحكماء نوع من الحواس الظاهرة و هي قوة مستودعة في زائدي مقدم الدماغ مثل حلمتي الثدي و الجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة و ذى الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها من غير ان يخاطبها شئ من اجزاء ذى الرائحة و ايد ذلك بان الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء

لنما ينفصل بالرائحة من مجاورتها ولا شك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر • وقال بعضهم سببه انفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة فتدركها و رد بان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه ولو كان ذلك بتخلل منه لامتنع ذلك • وقيل انه يفعل ذو الرائحة فى الشامة من غير استحالة فى الهواء ولا يتجزأ انفصال و رد بان المسك قد يذهب به الى المسانة البعيدة ويحرق بالكلية مع ان رائحته مدركة فى الهواء ازمة متطاولة ثم اعلم ان ما يدرك بالشم يسمى مشموما ولا اسم له عند المتكلمين الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملازمة والمناورة فيقال للملايم طيب و للمناظر منتن الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او حامضة الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح كذا في شرح المواقف وغيره •

الاشمام هو عند القراء والنحاة عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت • وقيل ان تجعل شفتيك على صورتها وكلاهما واحد ويختص بالضم سواء كانت حركة اعزاج او بناء اذا كانت لازمة • وهو بهذا المعنى من اقسام الوقف كما فى الاتقان واما الاشمام بمعنى ان تنحو الكسرة نحو الضمة فتميل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلا اذ هي تابعة لحركة ما قبلها فيستعمله النحاة والقراء في نحو قيل وبيع • وقيل الاشمام في نحو قيل وبيع كالاشمام حالة الوقف اعني ضم الشفتين مع كسرة الفاء خالصا هذا خلاف المشهور عند الفريقين • وقيل الاشمام ان تأتي الضمة خالصة بعدها ياء ساكنة وهذا ايضا غير مشهور عندهم والغرض من الاشمام في نحو قيل وبيع الايدان بان الاصل الضم في اوائل هذه الحروف هكذا فى الفوائد الضيائية في بحث الفعل المجهول •

فصل النون * الشان بالفتح وسكون الهمزة الامر والشئون الجمع • والشئون عند الصوفية هي صور العالم في مرتبة التعيين الاول • وفى التحفة المرسلة للعالم ثلث مواطن احدها التعيين الاول ويسمى فيه شئونا وثانيهما التعيين الثاني ويسمى فيه اعيانا ثابتة وثالثها التعيين فى الخارج • ويسمى فيه اعيانا خارجية انتهى

[**الشئون الذاتية** اعتبار نقوش الاعيان و الحقائق فى الذات الاحدية كالشجرة و اغصانها واوراقها وازهارها وثمارها فى الفؤاد • هي التي تظهر فى الحضرة الواحدية وينفصل بالعلم كذا فى الامطلاحات الصوفية •]

الشيطنانية فرقة من غلاة الشيعة منسوبة الى محمد بن الغيمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسماني و مع ذلك هو على صورة انسان و انما يعلم الاشياء بعد كونها كذا فى شرح المواقف •

الشيطان بالفتح وسكون المثناة التحتانية مأخوذ من شطن شطونا اي بعد بعدا وزنه فيعمل سمي

الشیطان شیطانا لبعده من الله • وقيل مأخوذ من شاط شیطانا أي هلك هلاكاً فعلى هذا وزنه فعلاً ووجه التسمية ظاهر وقد سبق معناه في لفظ الجن ويجوز في لفظ المفارق أيضاً • وفي مجمع السلوك واما الشيطان فهو نار غير صائبة متمزجة بظلمات الكفر تجري من ابن آدم مجرى الدم انتهى • أعلم أنهم اختلفوا في معنى قوله تعالى شياطين الانس والجن على قولين القول الاول ان الشياطين كلهم ولد ابليس الا انه جعل ولده قسمين فارسل احدى القسمين الى وسوسة الانس والقسم الآخر الى وسوسة الجن فالقسم الاول شياطين الانس والثاني شياطين الجن والقول الثاني ان الشياطين كل عات متبردة من الانس والجن ولذا قال عليه السلام لبي ذر هل تعوذ بالله من شر شیطان الانس والجن قال قلت هل للانسان شیطان قال نعم هو اشر من شياطين الجن وهذا قول ابن عباس كذا في التفسير الكبير •

فصل الواو • الشفة بفتح الشين والفاء في الاصل شفو فابدل اللام بالتاء تخفيفاً شربة شرب بلي آدم والبهائم والشرب بالضم او الفتح مصدر من حد علم أي استعمالهم الماء لدفع العطش او الطبخ او الوضوء او الغسل او غسل الثياب ونحوها يقال هم اهل الشفة أي الذين لهم حق الشرب بشفائهم وان يشغو دوابهم فالزروع والشجر ليسا من اهل الشفة كما في المبسوط والبيضة ما لا نطق له لكن خص التعارف بما عدا السباع والطيور كما في المضمرات هكذا يستفاد من جامع الرمور والبرجندي •

[**الشفتان** هر دولب شفة واحد ولام كلمة او حرف ها است كذا في القاموس • وبيت الشفتين وواصل الشفتين أنك در هر كلمة او وقت خواندنش لب بلب بهم رسد وآن دو حرف است با و ميم چنانچه امير خسرو مي فرمايد • رباعي • مؤني مه ما بيوي ما بويابه • بي او مويم وموئي ویم ماوابه • مائيم ومهي وآن مه بامابه • ما با مه وموي مه ما با ما به • واسع الشفتين آنست كه در خواندنش لب بلب نمی رسد چنانچه درین رباعي است • رباعي • اي ديده رخ نگار ديدن خطر است • اي دل سر اين رشته كشيدن خطر است • هان تا نچشي ز ساغر عشق دگر • زهار دلا زهر چشيدن خطر است • كذا في مجمع الصنائع و شرحه •]

الشهوة بالفتح وسكون الهاء هي توتان النفس الى المستلذات وقد تطلق على الجوع أيضاً • والشهوة الكلبية هي زيادة الشهوة وامتدادها والحرس على المأكولات كما هو في طبع الكلاب كذا في بحر الجواهر •

المشتهاة عند الفقهاء امرأة يرضب فيها الرجال وهي بنت تسع سنين و عليه الفتوى • وعن الشيخين ان بنت خمس سنين مشتهاة اذا اشتهت مثلها وعن محمد ان بنت ثمان او تسع مشتهاة اذا كانت ضخمة كما في المحيط كذا في جامع المرز •

فصل الهاء • الشبه بالكسر وسكون الموحدة و بفتحين ايضاً المثل كما في المنتهيب •

وعند الأصوليين هو من ممالك اثبات العلية . قالوا الوصف اما ان تعلم مناسبتة بالنظر الى ذاته اولا والاوّل
 المناسب والثاني اما ان يكون مما اعتبره الشرع في بعض الاحكام و التفت اليه اولا و الاول الشبه
 والثاني الطرد و عليه الشبه تثبت بجميع الممالك من الاجماع والنص والسير هل تثبت بمجرد
 المناسبة اي تخريج المناط فيه نظر والا يخرج عن كونه شبيها الى كونه مناسبا مع ان ما بينهما من التقابل .
 و من اجل انه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذي لا تثبت مناسبتة الا بدليل
 منفصل وقيل تارة هو ما يوهب المناسبة وليس بمناسب فبذلك كلا التعريفين على ان الشبه لا يثبت بمجرد
 المناسبة بل لابد في مناسبتة للحكم من دليل زائد عليه اذ لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شبيها بل مناسبا
 وقيل اثباته بتخريج المناط مبني على تفسيره فمن فسر بما يوهب المناسبة منعه ان تخريج المناط
 يوجب المناسبة و من فسر بالمناسب الذي مناسبتة لذاته جوز له ان يكون الوصف الشبهى مناسباً
 يتبع المناسب بالذات وهذا فاسد لان تخريج المناط يقتضي كون الوصف مناسبا بالنظر الى ذاته مثله
 ان يقال في عدم جواز ازالة الخبث بالمائع ان ازالة الخبث طهارة قراد للصلاة فلا تجوز بغير
 الماء كطهارة الحدث بجامع الطهارة وهو وصف شبهى لان مناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام
 غير ظاهرة لكن الشارع لما اثبت الحكم وهو تعيين الماء في بعض الصور وجودها كالصلاة والطواف
 ومس المصحف اوهم ذلك مناسبتها . ثم الشبه حجة عند جماعة وهو مذهب الشافعي رح وليس
 بحجة عند الحنفية و جماعة كالقاضي ابي بكر الباقلاني لانه اما مطع على المناسب المؤثر فيكون حاكما به
 اولا وهو حكم بغير دليل . اعلم ان لفظ الشبه يقال على معان أخر ايضا بالاشتراك حتى قال امام الحرمين
 لا تتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود فمنهم من فسر به بمتعدد فيه الفرع بين الاصليين
 يشاركون في الجامع الا انه يشارك احدهما في اوصاف اكثر فيسمى الحاك به شبيها كالحق العبد المقتول
 بالحر فان له شبيها بالفرس من حيث المالقة وشبيها بالحر لكن مشابته بالحر في الوصف والاحكام
 اكثر فالحق بالحر لذلك وحاصل هذا المعنى تعارض مناسبتين ترجح احدهما ومنهم من فسر بما يعرف
 فيه المناط قطعا الا انه يقتصر في آحاد الصور الى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الهيد بعد
 العلم بوجوب المثل ومنهم من فسر بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما
 اغلب فالحكم به حكم بالشبه كالحكم في اللعان بانه يعين لا شهادة و انه وجد في . وقال القاضي هو
 الجمع بين الاصل والفرع بما لا يغاسب الحكم لكن يحتلزم المناسب وهو قياس الدلالة فليس شيق من
 تلك المعاني معنى من الشبه المعدود في ممالك العلة هكذا يستفاد من العدي وحاشيته للمحقق
 التفازاني وغيرهما .

[الشبيهة بالمعنيين] هو شكل ذو اربعة اضلاع لا تكون اضلاعه متساوية ولا زواياه قائمة ولكن

يتماهى كل متقابلين من اضلاع وزوايا هكذا في حدود تحرير اقليدس • [

شبهة القوس عند اهل الهيئة هي القوس التي توتر زاوية عند المركز معاوية لزاوية توترها تلك القوس عند مركزها و الظاهر انه يشترط في الشبهة ان تكون من دائرة اما اصغر من دائرة القوس الأخرى او اعظم منها اما اذا تساوى زاويتا قوسين من دائرتين متماويتين فلا يقال للقوسين انهما شبهيتان بل متماويتان ولو اطلق المتشابهتان عليهما لكان على سبيل التجوز وان قيل شبهة القوس هي القوس التي تكون نسبتها الى دائرتها كنسبة تلك القوس الى دائرة نفسها يكون اعم منه لانه يشتمل ايضا لما اذا كان كل من القوسين نصف دائرة او اكثر منه ولو اعتبر زاوية المحيط بدل زاوية المركز لكان ايضا اعم بان يقال شبهة كل قوس هي التي توتر زاوية عند محيط دائرتها معاوية للزاوية التي توترها عند محيط دائرتها وان شئت قلت شبهة كل قوس هي التي تكون زاوية قطعها معاوية لزاوية قطعة تلك القوس والمراد بزاوية القطعة زاوية تحدث عند نقطة من محيط تلك القطعة من خطين يخرجان من طرفي المحيط الى تلك النقطة هكذا ذكر في شرح الجفيني وحاشيته لعبد العلي البرجندي في آخر الباب الرابع من المقالة الاولى •

الشبهة بالضم وسكون الموحدة پوشيدگي كار اشتباه پوشيده شدن كار مشتبهات كارهاي مانند كذا في بحر الجواهر • وفي جامع الرموز في بيان حد الزنا في كتاب الحدود ان الشبهة اسم من الاشتباه وهي ما بين الحلال والحرام والخطاء والصواب كما في خزنة الادب وبه يشعر ما في الكافي من انها ما يشبه الثابت وليس بثابت وما في شرح المواقف من ان الشبهة ما يشتبهه الدليل وليست به كادلة المبتدعين وفي القاموس وغيره انها الالتباس كما عرفت سابقا • وهي على ما في جامع الرموز وفتح القدير وغيرهما من التلويح ومعدن الغرائب انواع منها شبهة العقد كما اذا تزوج امرأة بلا شهود او امة بغير اذن مولاها او تزوج محرمة بالنسب او الرضاع او المصاهرة فلاحد في هذه الشبهة عند ابي حنيفة رح وان علم بالحكمة لصورة العقد لكنه يعزر واما عندهما فذلك الا اذا علم بالحكمة والصحيح الاول كما في الاول ومنها شبهة في الفعل ويسمى بشبهة الاشتباه وشبهة مشابهة وشبهة في الظن اي شبهة في حق من اشتبه عليه دون من لم يشتبه عليه وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل او الحرمة دليلا ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه فاذا زنى بجارية امرأته او والدة بطن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط وان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه سقط بها الحد لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد يخص زنا ومنها شبهة في المحل ويسمى شبهة حكمية وشبهة ملك وشبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي للزنا في الحرمة او المحل مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة في حل ما ليس بحلال وعكسه وهذا النوع لا يتوقف

تحققه على الظن و لذا كان اقوى من الشبهة في الظن اي في الفعل فانها ناشية عن النص في المحل بخلاف الشبهة في الظن فانها ناشية عن الراي و الظن فاذا وطئ جارية الابن فانه يعقظ الحد و ثبتت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل و هو قوله عليه السلام انت و مالك لايلك و كذا و طئي معنودة الكنايات لقول بعض الصحابة ان الكنايات رواجع و اما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه بشبهة فعل و لا شبهة محل فلا يعقظ الحد • قال في فتح القدير تقسيم الشبهة الى الشبهة في العقد و المحل و الفعل انما هو عند ابي حنيفة رح و اما عند غيره من اصحابه فلا تعتبر شبهة العقد ثم قال و الشافعية قسموا الشبهة لثلاثة اقسام شبهة في المحل و هو و طئي زوجته الحائض و الصائمة و المحرمة و امته قبل الاستبراء و جارية ولد و لاحد فيه و شبهة في الفاعل مثل ان يجد امرأة على فراشه فيطأها ظانا انه امرأته فلاحد و اذا ادعى انه ظن ذلك صدق بيمينه و شبهة في الجهة قال الاصحاب كل جهة مسحها بعض العلماء و اباح الواطئ بها لاحد فيها و ان كان الواطئ يعتقد الحرمة كالوطئ في النكاح بلا شهود و لاولي انتهى • و قال ابن حجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس المشتبه بمعنى ما ليس بواضع المحل و الحرمة اربعة اقسام الاول الشك في المحل و المحرم فان تعادلا استصحب السابق و ان كان احدهما اقوى لصدوره عن دلالة معتبرة في اليقين فالحكم له و الثاني الشك في طره محرم على المحل المتيقن فالاصل المحل و الثالث ان يكون الاصل التحريم ثم يطره ما يقتضي المحل بظن غالب فان اعتبر سبب الظن شرعا حل و الغي النظر لذلك الاصل و الا فلا و الرابع ان يعلم المحل و يغلب على الظن طره محرم فان لم تستند غلبته لعلامة تتعلق بعينه لم يعتبر و ان استندت لعلامة تتعلق بعينه اعتبرت و الغي اصل المحل لانها اقوى منه و التفصيل يطلب منه و قد سبق بيان المشتبه في لفظ المحل في فصل الام من باب الحاء •

[المشتبه و هو كل ما ليس بواضع المحل و الحرمة مما تعارضته الادلة و تنازعت النصوص و تجاذبته المعاني و الاوصاف فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال و قيل المشتبه ما اختلف في حله كالخيل و النبيذ و قيل ما اختلف الحلال و الحرام و التفصيل ان الاشياء لثلاثة الاول الحلال المطلق و هو ما انتفى عن ذاته الصفات المحرمة و هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على حله و الثاني الحرام و هو ما في ذاته صفة محرمة و هو ما نص الله و رسوله او اجمع المسلمون على حرمة و الثالث المشتبه و هو الذي يتجاذبه سببان متعارضان يؤديان الى وقوع التردد في حله و حرمة كما مر و الحاصل انه اذا تعارض اعلان او اصل و ظاهر فقال جماعة من المتأخرين ان في كل مسألة من ذلك قولين و مرادهم التخيير في الفعل و الترك اما الصحيح ان هذا الاطلاق ليس على ظاهرة بل الصواب انه اذا تعارض اعلان او اصل و ظاهر يجب النظر في الترجيح كما هو الحكم في تعارض الدليلين

فان ترد في الترجيح ولم يظهر الرجحان في احد الجانبين املا فهي معائل القولين وان ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف وان ترجح دليل الاصل حكم به بلا خلاف فلا تخاف فالاتهام حينئذ اربعة اولها ما ترجح فيه الاصل جزما وضابطه ان يعارضه احتمال مجرد من غير ان يرجع الى دليل كما اذا اصطاد ميذا احتمل انه ميد مائد انفلت من يده فهذا مجرد تجويز عقلي غير منسوب الى سبب خارجي وغير مستند الى دليل ومثل هذا وهم محض لا عبرة له في الشرع ولا ورع في العمل بمثل هذا الاحتمال بل هذا يعد من الوسواس وثانيها ما ترجح فيه الظاهر جزما وضابطه ان يعتد الى سبب نصبه الشارع كشهادة العدلين واليد في الدعوى ورواية الثقة وثالثها ما ترجح فيه الاصل على الاصح وضابطه ان يسند الاحتمال فيه الى سبب ضعيف وامثلته تنحصر منها ما لو ادخل كلب رأسه في اذاه وخرجه وفمه رطب ولم يعلم ولوعه فهو ظاهر ومنها لو امتشط الحرم فرأى شعرا فشك هل نتفه او انتذف فلا فدية عليه لان التذف لم يتحقق والاصل براءة الذمة ورابعها ما ترجح فيه الظاهر على الاصل وضابطه ان يكون سببا قويا منضبطا فلو شك بعد الصلوة في ترك ركن غير النية او شرط كان تيقن بالطهارة وشك في ناقضها لم يلزمه الاعادة لان الظاهر مضت عبادته على الصحة وكذا لو اختلفا في صحة العقد وفساده صدق مدعي الصحة لان الظاهر جريان العقود بين المسلمين على قانون الشرع هكذا في فتح المبين شرح الاربعين (ابن الحجر) [شبهة العمد في القتل ان يتعمد الضرب بما ليس بسلاح وضعا ولا بما اجري مجرى السلاح هذا عند ابي حنيفة وعندهما اذا ضرب بما يقتل غالبا كالحجر العظيم والخشبة العظيمة والعصا الكبير فهو عمد وشبهة العمد يتعمد ضربه بما لا يقتل به غالبا كالصموط والعصا الصغير والحجر الصغير هكذا في الهداية وغيرها •]

التشابه عند المتكلمين هو الاتحاد في الكيف ويسمى مشابها ايضا كذا في شرح المواقف في مقصد الوحدة والكثرة • وفي الاطول التشابه في الاصطلاح الكلامي الاتحاد في العرضي انتهى • وتشابه الاطراف عند البلغاء قسم من التناسب ويجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون •

المتشابه اسم فاعل من التشابه في اللغة هو كون احد المتلئين متشابهين للآخر بحيث يعجز ذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا ومنه يقال اشبهته الامر علي كما في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات وأخر متشابهات الآية • والمتشابه من السطوح والمجسمات والاعداد مذكورة في مواضعها اي في لفظ السطح والمجسم والعدد • والمتشابه من الحركة قد سبق في فصل الكاف من باب الحاء المهملة • والمتشابه عند المتكلمين هو المتحد في الكيف • وعنه البلغاء يطلق على قسم من التجنيس • وعند الاموليين والفقهاء هو ضد المحكم قالوا القرآن بعضه محكم وبعضه متشابه على ما تدل عليه الآية المذكورة وقيل ان القرآن كله محكم لقوله تعالى كتاب احكمت آياته

وَأَجِيبْ بَأَن مَعْنَاهُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ بِكَوْنِهَا كَلَامًا حَقًّا صَحِيحًا بِأَلْفَا حَادِ الْعَجَازِ وَقِيلَ كُلُّهُ مُتَشَابِهٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى كِتَابًا مُتَشَابِهًا وَاجِيبْ بِأَنَّهُ مُتَشَابِهٌ بِمَعْنَى أَنَّ بَعْضَهُ يَشْبَهُ بَعْضًا فِي الْحَقِّ وَالصِّدْقِ وَالْعَجَازِ • ثُمَّ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي تَعْيِينِهَا عَلَى اقْتِرَالِ فَقِيلَ الْحَكْمُ مَا عُرِفَ الْمُرَادُ مِنْهُ أَمَّا بِالظُّهُورِ أَوِ التَّأْوِيلِ وَالْمُتَشَابِهُ مَا اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بَعْلَهُ وَلَا يَرُجَى ذِكْرُهُ أَصْلًا كَقِيَامِ السَّاعَةِ وَخُرُوجِ الدَّجَالِ وَالْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَبِهَذَا الْمَعْنَى قِيلَ كُلُّ مَا امْكُنَ تَحْصِيلُ الْعِلْمِ بِهِ سِوَاهُ كَانَ بِدَلِيلٍ جَلِيٍّ أَوْ خَفِيِّ فَهُوَ الْحَكْمُ وَكُلُّ مَا لَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ فَهُوَ الْمُتَشَابِهُ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا وَضَحَ مَعْنَاهُ وَالْمُتَشَابِهُ نَقِيضُهُ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا لَا يَحْتَمِلُ مِنَ التَّأْوِيلِ الْأَوْجُهَاتِ وَاحِدًا وَالْمُتَشَابِهُ مَا احْتَمَلَ أَوْجُهًا وَقِيلَ مَا كَانَ مَعْقُولَ الْمَعْنَى وَالْمُتَشَابِهُ بِخِلَافِهِ كَأَعْدَادِ الصَّلَوَاتِ وَاخْتِصَاصِ الصِّيَامِ بِرَمَضَانَ دُونَ سَبْعِينَ قَالَهُ الْمَارُودِيُّ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا اسْتَقَلَّ بِنَفْسِهِ وَالْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ الْأَبْرَدَةُ إِلَى غَيْرِهِ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا يَدْرَى تَأْوِيلُهُ وَتَفْزِيلُهُ وَالْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَدْرَى إِلَّا بِالتَّأْوِيلِ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا لَا يَتَكَوَّرُ الْفَاطَةُ وَمُقَابِلُهُ الْمُتَشَابِهُ وَقِيلَ الْحَكْمُ الْفَرَائِضُ وَالْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ وَالْمُتَشَابِهُ الْقَصَصُ وَالْأَمْثَالُ • وَنَقَلَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ الْحُكْمَاتِ نَاسِخًا وَحَالَةً وَحَرَامَةً وَحُدُودَةً وَفَرَائِضَ وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَيَعْمَلُ بِهِ وَالْمُتَشَابِهُ مَنْصُوحَةٌ وَمَقْدَمَةٌ وَمَوْخَرَةٌ وَأَمْثَالُهُ وَأَقْسَامُهُ وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَلَا يَعْمَلُ بِهِ وَنَقَلَ عَنْهُ أَيْضًا أَنَّهُ قَالَ الْحُكْمَاتُ هِيَ ثَلَاثُ آيَاتٍ فِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ قُلْ تَعَالَوْا إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ الثَّلَاثِ • وَالْمُتَشَابِهَاتُ هِيَ الَّتِي تَشَابَهَتْ عَلَى الْيَهُودِ وَهِيَ أَسْمَاءُ حُرُوفِ التَّهْجِي الْمَذْكُورَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ ذَلِكَ أَنَّهُمْ أَوَّلُوهَا عَلَى حَسَابِ الْجَمَلِ فَطَلَبُوا أَنْ يَسْتَخْرِجُوا مَدَّةَ هَذِهِ الْأُمَّةِ فَاخْتَلَطَ الْأَمْرُ عَلَيْهِمْ وَاشْتَبَهَ وَقِيلَ الْحُكْمَاتُ مَا فِيهِ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ وَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنْهُ مُتَشَابِهَاتٌ يَصْدُقُ بِبَعْضِهَا بَعْضًا • وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ الرَّبِيعِ قَالَ الْحُكْمَاتُ هِيَ الْأَمْرَةُ الزَّاجِرَةُ وَأَخْرَجَ عَنْ اسْحَاقَ بْنِ سُوَيْدٍ أَنَّ يَحْيَى بْنَ يَعْمَرَ وَابَا فَاخِثَةَ تَرَاجَعَا فِي هَذِهِ الْآيَةِ فَقَالَ أَبُو فَاخِثَةَ فَوَاتِحُ السُّورِ وَقَالَ يَحْيَى الْفَرَائِضُ وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالْحَلَالُ وَقِيلَ الْحُكْمَاتُ مَا لَمْ يَنْصَحْ مِنْهُ وَالْمُتَشَابِهَاتُ مَا قَدْ نَسَخَ • وَقَالَ مُقَاتِلُ بْنُ حَيَّانَ الْمُتَشَابِهُ فِيمَا بَلَّغْنَا أَلَمْ وَالْمَصِّ وَالْأَمْرَ وَالْأَمْرَ وَقِيلَ الْحَكْمُ هُوَ الَّذِي يَعْمَلُ بِهِ وَالْمُتَشَابِهُ هُوَ الَّذِي يُؤْمَنُ بِهِ وَلَا يَعْمَلُ بِهِ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا ظَهَرَ لِكُلِّ أَحَدٍ مِنَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ حَتَّى لَمْ يَخْتَلَفُوا فِيهِ وَالْمُتَشَابِهُ بِخِلَافِهِ • أَعْلَمُ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْمُتَشَابِهَ مِمَّا يُمْكِنُ الْإِطْلَاعُ عَلَى تَأْوِيلِهِ أَوْ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ عَلَى قَوْلَيْنِ مِنْشَأُهُمَا الْإِخْتِلَافُ فِي قَوْلِهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ هَلْ هُوَ مَعْطُوفٌ عَلَى اللَّهِ وَيَقُولُونَ هَالِ أَوْ هُوَ مُبْتَدَأٌ وَخَبْرَةٌ يَقُولُونَ وَالرَّادِ لِلْإِسْتِيفَانِ فَعَلَى الْأَوَّلِ طَائِفَةٌ قَلِيلَةٌ مِنْهُمْ الْمُجَاهِدُ وَالنُّووي وَابْنُ الْحَاجِبِ وَعَلَى الثَّانِي الْأَكْثَرُونَ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَاتَّبَاعِهِمْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ خُصُوصًا أَهْلُ الصُّنَّةِ وَهُوَ الصَّحِيحُ • وَلِذَا قَالَ الْحَنْفِيَّةُ الْمُتَشَابِهَ مَا لَا يَرُجَى بَيَانُهُ [أَعْلَمُ أَنَّ مَذْهَبَ السَّلَفِ فِي حُكْمِ الْمُتَشَابِهِ التَّوَقُّفُ عَنِ طَلَبِ الْمُرَادِ مَعَ اعْتِقَادِ حَقِيقَةِ مَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ بِنَاءً عَلَى قُرْءَةِ الْوَقْفِ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا اللَّهُ - إِلَّا دَالَةً عَلَى أَنَّ تَأْوِيلَهُ لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُ اللَّهِ تَعَالَى - وَإِلَى ذَهَبِ الْأَمَامِ الْأَعْظَمِ وَفَائِدَةِ انْزَالِهِ إِبْلَاءَ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ

يمنعهم عن التفكير فيه والوصول الى غاية متمناهم من العلم بأسرارها كما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير المطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب فكذلك العلماء مبتلون بالوقوف وترك ما هو محبوب عندهم اذا لا يمكن تكليف العالم بطلب العلم لان العلم غاية متمناه اذ ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف هواه وعكس متمناه وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان التكليف في ترك المحبوب اشد واكثر من التكليف في تحصيل غير المراد وهذا البلوى اعظمها جدوى لانه اشق واكبر فتوابه اعظم واكثر هكذا في التلويع • [وقال الطيبي المراد بالحكم ما اتضح معناه والمتشابه بخلافه لان اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يحتمل غير ذلك المعنى اولا والثاني النص والاول اما ان تكون دلالة على ذلك الغير ارجح اولا والاول هو الظاهر والثاني اما ان تكون مساوية اولا والاول المجمل والثاني المأول فالقدر المشترك بين النص والظاهر هو المحكم وبين المجمل والمأول هو المتشابه وعلم المتشابه مختص بالله فالوقوف على قوله تعالى الا الله تام • وقال بعضهم العقل مبتلى باعتقاد حقيقة المتشابه كابتلاء البدن باداء العبادة كالحكيم اذا صنف كتابا اجمل فيه احيانا ليكون موضع خضوع المتعلم للاستاذ • وقال الامام الرازي للفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لابد فيه من دليل منفصل وهو اما لفظي او عقلي والاول لا يمكن اعتباره في المسائل اصولية الاعتقادية القطعية لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة وانتفاؤها مظنون والموقوف على المظنون والظني لا يكتفى واما العقلي يفيد صرف اللفظ عن الظاهر لكون الظاهر محالا واما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لان طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز وتأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل اللفظي والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن ولذا اختار الائمة المحققون من السلف والخلف ان بعد اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل • وقال الخطابي المتشابه على ضربين الاول ما اذا رد الى المحكم واعتبر به عرف معناه والاخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته وهو الذي يتبعه اهل الزيغ • وقال الراغب الآيات ثلثة اضرب محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من جهة متشابه من وجه فالمتشابه بالجملة ثلثة اضرب متشابه من جهة اللفظ فقط وهو ضربان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو يزنون او الاشتراك كاليد والوجه و ثانيهما يرجع الى الكلام المركب وذلك ثلثة اضرب اضرب لاختصار الكلام نحو وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم وضرب لبسطه نحو ليس كمثله شئى لانه لو قيل ليس مثله شئى كان اظهر للسامع وضرب لنظم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما اذ تقديره انزل على عبده الكتاب قيما ولم يجعل له عوجا ومتشابه من جهة المعنى فقط وهو اوصاف الله تعالى و اوصاف القيامة فان

تلك الصفات لا تتصور لنا ان لا نحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه و متشابه من جهتهما اي من جهة اللفظ والمعنى و هو خمسة اضرب الاول من جهة الكمية كالعموم والخصوص نحو اقتلوا المشركين والثاني من جهة الكيفية كالوجوب والندب نحو فانكحوا ما طاب لكم والثالث من جهة الزمان والمكان كالناسخ والمنسوخ والرابع من جهة المكان والامور التي نزلت فيها نحو وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها فان من لا يعرف في الجاهلية يتعذر عليه تفسير مثل هذه الآية والخامس من جهة الشروط التي بها يصح الفعل ويفسد كشرط الصلوة والنكاح قال وهذه اذا تصورت علمت ان كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم • ثم جميع المتشابه على ثلاثة اضرب ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة و خروج الدابة ونحو ذلك وضرب للانسان سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة والاحكام الغلقة وضرب متردد بين امرين يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من درنهم وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل واذا عرفت هذه الجملة عرفت ان الوقوف على قوله وما يعلم تأويله الا الله وصله بقوله والراسخون في العلم كلاهما جائزان وان لكل منهما وجها انتهى واكثر ما حررناه منقول من الاتفاق وبعضه من كشف البرزوي • واما المتشابه عند المحققين فقد قالوا ان اتفقت اسماء الرواة خطأ ونطقا اي تلفظا واختلفت الآباء نطقا مع ابتلائها خطأ او بالعكس كان تختلف اسماء الرواة نطقا وتآ تلف خطأ او يتفق الآباء خطأ ونطقا فهو النوع الذي يقال له المتشابه فالاول كمحمد بن عقيل يفتح العين ومحمد بن عقيل بضمها والثاني كسريع بن النعمان بالشين المعجمة والحاء المهملة وسريع بن النعمان بالسين المهملة والجيم وكذا ان وقع ذلك الاتفاق في اسم و اسم اب والاختلاف في النسبة والمراد بالاسم العلم ليشتمل الكنية واللقب فالمتشابه يتركب من المؤتلف والمختلف ومن المتفق والمفترق ومن انواعه ان يحصل الاتفاق او الاشتباه في الاسم و اسم الاب مثلا الا في حرف او حرفين فاكثر من احدهما او منهما وهو على قسمين اما ان يكون الاختلاف بالتغير مع ان عدد الحروف ثابت في الجهتين او يكون الاختلاف بالتغير مع نقصان عدد الحروف في بعض الاسماء من بعض فمن امثلة الاول محمد بن سنان بكسر السين المهملة ونونين بينهما الف ومحمد بن سيار يفتح السين المهملة وتشديد المثناة التحتانية وبعد الالف راء مهملة ومن امثلة الثاني عبد الله بن زيد وعبد الله بن يزيد ومنه ان يحصل الاتفاق في الخط والنطق لكن يحصل الاختلاف او الاشتباه بالتقديم والتأخير اما في الاسمين ويسمى المتشابه المقلوب او نحو ذلك كان يقع التقديم والتأخير في الاسم الواحد في بعض حروفه بالنسبة الى ما يشبه به مثال الاول اسود بن يزيد ويزيد بن اسود ومثال الثاني ايوب بن سيار وايوب بن يسار هكذا في شرح النخبة وشرحه و شرح اللفية للسخاوي •

التشبيه لغة الدلالة على مشاركة امر لآخر وظاهر هذا شامل لنحو قولنا قاتل زيد عمروا وجاءني

زيد وعمر و ما اشبه ذلك مع انها ليست من التشبيه • وأجيب بان المدلول المطابق في هذه الامثلة: ثبوت المسند لكل من الامرين و يلزمه مشاركتهما في المسند فالمتكلم ان قصد المعنى المطابق فلم يدل على المشاركة اذ المتبادر من اسناد الانفعال الى ذوى الاختيار ما صدر بالقصد فلم يندرج في التفسير المذكور و ان قصد المعنى الالتزامي فقد دل على المشاركة فهو داخل في التشبيه وما وقع في عبارة ائمة التصريف ان باب فاعل و تفاعل للمشاركة و التشارك فمساحة والمراد انه يلزمهما فمناً الاعتراض اما ظاهر عبارة ائمة التصريف او عدم الفرق بين ثبوت حكم لشيء وبين مشاركة احدهما لآخر او الغفلة عن اعتبار القصد فيما يسند الى ذوى الاختيار والتحقيق ان هذه الامثلة على تقدير قصد المشاركة فيهما تدل على التشابه و فرق بين التشابه والتشبيه كما ستعرف • وعند اهل البيان هو الدلالة على مشاركة امر لامر آخر في معنى لا على وجه الاستعارة الحقيقية والاستعارة بالكتابة والتجريد وكثيراً ما يطلق في اصطلاحهم على الكلام الدال على المشاركة المذكورة ايضا فالامر الاول هو المشبه على صيغة اسم المفعول والثاني هو المشبه به والمعنى هو وجه التشبيه والمتكلم هو المشبه على صيغة اسم الفاعل • قيل وينبغي ان يزداد فيه قولنا بالكاف و نحوه ليخرج عنه نحو قاتل زيد عمروا و جازني زيد وعمر • وفيه انه ليس تشبيها كما عرفت فدخل في هذا التفسير ما يسمى تشبيها بلا خلاف وهو ما ذكرت فيه اداة التشبيه نحو زيد كالاسد او كالاسد يحذف زيد لقيام قرينة وما يسمى تشبيها على القول المختار وهو ما حدثت فيه اداة التشبيه وجعل المشبه به خبرا عن المشبه او في حكم الخبر سواء كان مع ذكر المشبه او مع حذفه فالاول كقولنا زيد اسد و الثاني كقوله تعالى صم بكم عبي اي هم صم بكم عبي فان المحققين على انه يسمى تشبيها بليغ لا استعارة • ثم ان هذا التعريف عرف به الخطيب على ما هو مذهبه فان مذهبه ان الاستعارة مشتركة لفظا بين الاستعارة الحقيقية والاستعارة بالكتابة ولذا لم يقل لا على وجه الاستعارة مع كونه اخصر ان لا يصح ارادة المعنيين من المشترك في اطلاق واحد ولم يذكر الاستعارة التخيلية لانها عنده وكذا عند السلف اثبات لوازم المشبه به للمشبه بطريق المجاز العقلي وليست فيه دلالة على مشاركة امر لامر في خارجة بقوله الدلالة على مشاركة امر لامر لم يدخل في التفسير حتى يحتاج الى اخراجه بقيد و اما على مذهب السكاكي وهو ان الاستعارة مشتركة معنى بين الكل والتخيلية استعارة اللفظ لمفهوم شبه المحقق فيجب الاكتفاء بقوله ما لم يكن على وجه الاستعارة لان في التقييد تطريفا وكذا عند السلف فان لفظ الاستعارة عندهم مشترك معنى بين الحقيقية والمكنية وقوله والتجريد اي لا على وجه التجريد ليخرج تشبيهه يتضمنه التجريد وهو التجريد الذي لم يكن تجريد الشيء عن نفسه لانه حينئذ لا تشبيه نحو لهم فيها دار الخلد فانه لانزاع ان دار الانزاع دار الخلد من جهنم وهي عين دار الخلد لا مشبه به بخلاف لقيمت من زيد اسدا فانه لتجريد اسد من زيد واسد مشبه به لزيد لا عينه ففيه تشبيه مضمون في النفس

فمن احقرزبه عن قولهم لهم فيها دار الخلد فلم يجرد عقله عن غواشي الوهم وكان حباله الوهم فيه تعريف التجريد من امر ذي صفة الخ ثم انهم زعموا ان اخراج التجريد من التشبيه مخالفة من الخطيب مع المصنف حينئذ صرح بجعل التجريد من التشبيه وفيه ماستعرفه في خاتمة لفظ الاستعارة * فائدة * اذا اريد الجمع بين شيئين في امر مركبا كان او مفردا حسيا كان او عقليا واحدا كان او متعددا فالاحسن ان يسمى تشابها لا تشبيها ويجوز التشبيه ايضا وذلك تارة يكون في المتساويين في وجه الشبه وتارة يكون في المتفاوتين من غير قصد افادة التفاوت قال الشاعر • شعر • رق الزجاج ورق الخمر • فتشابهها وتشاكل الامر • فانه خمر ولا قدح • و كانها قدح ولا خمر * فائدة * اركان التشبيه اربعة طرفاه يعني المشبه والمشب به واداته كالكاف وكان مثل وشبه ونحوها ووجهه وهو ما يشتركان فيه تحقيقا او تخيلا ابي وجه التشبيه ما يشترك الطرفان فيه بحكم التشبيه فيؤول المعنى الى ما دل على اشتراكهما فيه فلا يرد نحو ما اشبهه بالاسد للبيان لان الشجاعة ليست مشتركة بينهما مع انها وجه التشبيه للدلالة على مشاركتها فيها ولا يلزم ان يكون من وجوه التشبيه في زيد كالاسد الوجود والجسمية والحيوانية • وينتج انه يلزم ان يكون الطرفان قبل الدلالة على الاشتراك فيه طرفين الا ان يتجاوز و اخرج التعريف مخرج من قتل قتلا وفي قولنا تحقيقا او تخيلا اشارة الى ان وجه الشبه لا يجب ان يكون من اوصاف الشيء في نفسه من غير اعتبار معتبر والمراد بالتخييل هو ان لا يوجد في احد الطرفين او كليهما الا على سبيل التخييل والتأويل * فائدة * الغرض من التشبيه في الغالب يعود الى المشبه لبيان امكان وجوده او لبيان حاله بانه على اي وصف من الاوصاف كما في تشبيه ثوب بآخر في السواد او لبيان مقدار حاله كما في تشبيه الثوب بالغراب في شدة السواد او لبيان تقريرها اي تقرير حال المشبه في نفس السامع وتقوية شأنه كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء وهذه الاغراض الاربعة تقتضي ان يكون وجه الشبه في المشبه به اتم وهو به اشهر او لبيان تزيينه في عين السامع كما في تشبيه وجه اسود بمقلة الطلي او لبيان تشويهه اي تقبيحه كما في تشبيه وجه مجرور بسجلة جامدة قد نقرتها الديكة او لبيان استطرافه اي عد المشبه طريقا حديثا كما في تشبيه فحم فيه جمر • شعر • كانا الفحم والجمار به • بحر من المسك موجه الذهب • اي لابرار المشبه في صورة الممتنع عادة وله اي لاستطراف وجه آخر غير الابرار في صورة الممتنع عادة وهو ان يكون المشبه به نادر الحضور في الدهن اما مطلقا كما في الشعر المذكور واما عند حضور المشبه كما في قوله في البنفسج • شعر • ولا زوردية تزهر بزرقها • بين الريان والبنفسج الجواقيت • كانها فوق قامت ضعفن بها • اوائل النار في اطراف كبريت • فان صورة اتصال النار بالاطراف الكبريت لا تندركندرة بحر من المسك موجه الذهب لكن تندرك عند حضور صورة البنفسج وقد يعود الغرض الى المشبه به وهو ضربان الضرب الاول ايهام انه اتم في وجه التشبيه من المشبه

وذلك في التشبيه المقلوب وهو ان يجعل الناقص في وجه الشبه مشبها به قصدا الى ادعاء انه زائد في وجه الشبه كقوله • شر • بدأ الصباح كان غرته • وجه الخليفة حين يمتدح • فانه قصد ايهام ان وجه الخليفة اتم من الصباح في الوضوح والضياء • قال في الاطول ولا يخفى انه يجوز ان يكون التشبيه المقلوب مبنيا على تسليم انه اتم من المشبه اذا كان بذاك وبين مخاطبك نزاع في ذلك وانت جاريت معه وانه يصح التشبيه المقلوب في تشبيه التزيين والتشوية والاستطراف لادعاء ان الزينة في المشبه به اتم او القبح اكثر او ادعاء ان المشبه اندر واخفى ولا يظهر اختصاصه بصورة الحاق الناقص بالكامل والضرب الثاني ببيان الاهتمام به اي بالمشبه به كتشبيه الجائع وجها كالبدري في الاشراق والاستدارة بالرغيف ويسمى هذا النوع من الغرض اظهار المطلوب • قال في الاطول ويمكن تربيعة قسمة الغرض ويجعل ثالث الاقسام ان يعود الغرض الى ثالث وهو تحصيل العناق اي الاتصال بين صورتين متباعدتين غاية التباعد فانه امر مستطرف مرغوب للطباع جدا ورابعها ان يعود الغرض الى المشبه والمشبه به جميعا وهو جعلهما مستطرفين بجميعهما لان كلا من المتباعدين مستطرف اذا تعانقا * **التقسيم الاول** * وللتشبيه تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار الطرفين الى اربعة اقسام لانها اما حسيان نحو كانهم اعجاز نخل منقعر او عقليان نحو ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او أشد قسوة كذا مثل في البرهان وانه ظن ان التشبيه واقع في القسوة وهو غير ظاهر بل هو واقع بين القلوب والحجارة فمثاله العلم والحياة او مختلفان بان يكون المشبه عقليا والمشبه به حسيا كالمنية والسبع او بالعكس مثل العطر وخلق رجل كريم ولم يقع هذا القسم في القرآن بل قيل ان تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز لان العلوم العقلية مستفادة من الحواس ومنهية اليها ولذا قيل من فقد حسا فقد علما يعنى العلم المستفاد من ذلك الحس واذا كان المحسوس املا للمعقول فتشبيهه به يكون جعلا للفرع املا والاصل فرعاً وهو غير جائز والمراد بالحسي المدرك هو او مادته بالحس اي باحدى الحواس الخمس الظاهرة فدخل فيه الخيالي والعقلي ماعدا ذلك وهو ما لا يكون هو ولا مادته مدركا باحدى الحواس الظاهرة فدخل فيه الوهمي الذي لا يكون للحس مدخل فيه لكونه غير منزع منه بخلاف الخيالي فانه منزع منه وكذا دخل الوجدانيات كاللذة والام • وايضا التشبيه باعتبار الطرفين اما تشبيه مفرد بمفرد ويسمى بالتشبيه المفرد والمفردان اما مقيدان بان يكون للمقيد بهما مدخل في التشبيه كقولهم لمن لا يحصل من سعيه على طائل هو كالراقم على الماء فان المشبه به هو الراقم المقيد بكون رقمة على الماء لان وجه الشبه فيه التسوية بين الفعل وعدمه وهو موقوف على اعتبار هذين القيدين • ثم ان القيد يشتمل الصلة والمفعول ولا يخص بالافادة والوصف كما هو المشهور ومن القيود الحال او غير مقيدين كتشبيه الخد بالورد او مختلفان في التقييد وعدمه كقوله والشمس كالمرأة في كف الاشل • فان المشبه وهو الشمس

غير مقيد و المشبه به وهو المرأة مقيد بكونها في كف الاشل وعكسه أي تشبيه المرأة في كف الاشل بالشمس فيما يكون المشبه مقيدا و المشبه به غير مقيد و اما تشبيه مركب بمركب و حينئذ يجب ان يكون كل من المشبه و المشبه به هيئة حاصلة من عدة امور وهو قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر كقوله • شعر • كان اجرام النجوم لواصعا • دُرر نثرن على بساط ارزق • فان تشبيه النجوم بالدرر و تشبيه السماء ببساط ارزق تشبيه حسن و قد لا يكون بهذه الحكيمة كقوله • شعر • فكأنما المريخ و المشتري • قد امة في شامخ الرفعة • منصرف بالليل عن دعوة • قد اسرجت قد امة شمعة • فانه لا يصح تشبيه المريخ بالمنصرف بالليل عن دعوة و قد يكون بحيث لا يمكن ان يعتبر لكل جزء من اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف نحو مثله كمثل الذي استوفد نارا آية فان الصحيح ان هذين التشبيهين من التشبيهات المركبة التي لا يتكلف لواحد و احد شيء يقدر تشبيهه به فان جعلتها من المفرقة فلا بد من تكلف و هو ان يقال في الاول شبه المناق بالمستوفد نارا و اظهار الايمان بالاضاءة و انقطاع انتفاعه بانطفاء النار و في الثاني شبه دين الاسلام بالصيب و ما يتعلق به من شبه الكفر بالظلمات و ما فيه من الوعد و الوعيد بالبرق و الرعد و ما يصيب الكفرة من الافزاع و الدلايا و الفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق و اما تشبيه مفرد بمركب كتشبيه الشاة الجبلي بحمار ابتر مشقوق الشفة و الحوافر نابت على رأسه شجرتا عضاً و الفرق بين المفرد المقيد وبين المركب يحتاج الى تأمل فان المشبه به في قولنا هو كالراقم على الماء انما هو الراقم بشرط ان يكون رقمه على الماء و في الشاة الجبلي هو المجموع المركب من الامور المتعددة بل الهيئة الحاصلة منها و اما تشبيه مركب بمفرد • وايضا التشبيه باعتبار الطرفين ان تعدد طرفاه فاما ملفوف و هو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات او لا ثم بالمشبه بها او بالعكس كقولنا كالشمس و القمر زيد و عمرو و قولنا كالقمرين زيد و عمرو اذا اريد تشبيه احدهما بالشمس و الآخر بالقمر او مفروق و هو ان يؤتى بمشبه و مشبه به ثم آخرو آخر كقوله النشر مسك و الوجوه دنانير • ولا يخفى ان الملفوف و المفروق لا يخص بالطرف بل يجري في الوجه ايضا و ان تعدد طرفه الاول يعني المشبه بضمي تشبيه التسوية لانه سوي بين المشبهين كقوله • شعر • صدغ الحبيب و حالي كلاهما كالليالي • تغرور في صفاء و دمعني كالآلي • و ان تعدد طرفه الثاني اعني المشبه به فتشبيه الجمع لانه يجمع للمشبه وجوه تشبيه او يجمع له امور مشبهات كقوله • شعر • كأننا تبسم عن لؤلؤ • منقذ او برد او اقح • [و قيل شعر آخر مشتملا على عدة تشبيهات وهو • شعر • نفسي الفداء لثغر راق مبدسه • وزانه شنب ناهيك من شنب • يفتر عن لؤلؤ رطب و عن برد • و عن اقح و عن طلع و عن حبيب هكذا في مقامات الحريري] * التقسيم الثاني *

باعتبار الاداة التي مؤكدة و هو ما حذفنا اداته نحو زيد اسد و مرس و هو بخلافه • و في جعل زيد في

جواب من قال من يشبه الشمس تشبيها مؤكدا نظرا لان حذف الاداة على هذا الوجه لا يشعر بان المشبه عين المشبه به فالوجه ان يفرق بين الحذف والتقدير ويجعل الحذف كناية عن الترك بالكلية بحيث لا تكون مقدرة في نظم الكلام ويجعل الكلام خلوا عنها شعرا بان المشبه عين المشبه به في الواقع بحسب الظاهر فعلى هذا قوله تعالى وهي تمر مر السحاب اذا كان تقديره مثل مر السحاب بالقرينة فتشبيه مرسل وبدعوى ان مرور الجبال عين مر السحاب تشبيه مؤكدا فاعترفه فانه من المواهب والمرسل ما قصد اداته لفظا او تقديرا لعدم تقييده بالتاكيد المستفاد من اجراء المشبه به على المشبه • فان قلت ان زيدا كالاسد مشتمل على تأكيد التشبيه فكيف يجعل مرسل • قلت اعتبر في المؤكد والمرسل التأكيد بالنظر الى نفس اركان التشبيه مع قطع النظر عما هو خارج عما يفيد التشبيه * **التقسيم الثالث** * باعتبار الوجه فالوجه اما غير خارج عن حقيقة الطرفين سواء كان نفس الحقيقة او نوعا او جنسا او فصلا و سواء كان حسيا مدركا بالحس او عقليا و اما خارج عن حقيقتهما • ولا يخفى ان تشبيه الانسان بالفرس في الحيوانية لا في الحيوان كما هو دأب ارباب اللسان و كون الشيء حيوانا ليس جنسا كانه اريد بالوجه الداخل ما يوجد بالنظر الى الداخل • ثم الخارج لابد ان يكون مفعلا اي معنى قائما بالطرفين لان الخارج الذي ليس كذلك غير صالح لكونه وجه شبه • والصفة اما حقيقية اي موجودة في الطرفين لا بالقياس الى الشيء سواء كانت حسية اي مدركة بالحس او عقلية و اما اضافية • وايضا باعتبار الوجه وجه التشبيه اما واحد و هو ما لا جزء له و اما بمنزلة الواحد لكونه مركبا من متعدد اما تركيبا حقيقيا بان يكون وجه التشبيه حقيقة ملتزمة من متعدد او تركيبا اعتباريا بان يكون هيئة منتزعة انتزعا العقل من متعدد و اما متعدد بان يقصد بالتشبيه تشريك الطرفين في كل واحد من متعدد بخلاف المركب من وجه الشبه فان القصد فيه الى تشريكهما في مجموع الامور او في الهيئة المنتزعة عنها هذا ثم الظاهر ان يخص التركيب في هذا العرف بالمركب الاعتباري و يجعل المركب الحقيقي داخلا في الواحد ان ليس المراد بتركيب المشبه او المشبه به ان يكون حقيقته مركبة من اجزاء مختلفة ضرورة ان الطرفين في قولنا زيد كالاسد مفردان لا مركبان وكذا في وجه الشبه ضرورة ان وجه الشبه في قولنا زيد كعمرو في الانسانية واحد لا منزل منزلة الواحد بل المراد بالتركيب ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة او الى عدة اوصاف لشيء واحد فتنتزع منها هيئة و تجعلها مشبها و مشبها به او وجه تشبيه ولذلك ترى صاحب المفتاح يصرح في تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه والمشب به هيئة منتزعة • اعلم انه لا يخفى ان هذا التقسيم يجري في الطرفين فان المشبه او المشبه به قد يكون واحدا وقد يكون بمنزلة الواحد وقد يكون متعددا فالقول بان تعدد الطرف يوجب تعدد التشبيه عرفا دون تعدد وجه الشبه لولم تعد وجه التخصيص • واعلم ايضا ان كلا من الواحد و ما هو بمنزلة الواحد و ما هو مركب او عقلي و المتعدد اما حسي او عقلي

او مختلف اي بعضه حسي و بعضه عقلي و الحسي و كذا المختلف طرفاه حسيان لا غير و العقلي اعم و باجملة فوجه الشبه اما واحد او مركب او متعدد و كل من الاولين اما حسي او عقلي و الاخير اما حسي او عقلي او مختلف فصارت سبعة اقسام و كل منه اما طرفاه حسيان او عقليان و إما المشبه حسي و المشبه به عقلي او بالعكس فتصير ثمانية و عشرين لكن بوجود كون طرفي الحسي حسيين يسقط اثنا عشر ويبقى ستة عشر هذا ما قالوا و الحق ان يقسم ما هو بمنزلة الواحد ايضا ثلاثيا كتقسيم المتعدد فعلى هذا يبلغ الاقسام الى اثنين و ثلاثين و الباقي بعد الاسقاط سبعة عشر كما يشهد به التأمل هكذا في الاطول •

و ايضا باعتبار الوجه اما تمثيل او غير تمثيل و التمثيل تشبيه وجه منتزع من متعدد و غير التمثيل بخلافه و يجيء في فصل الام من باب الميم • و ايضا باعتبار الوجه اما مفصل او مجمل فالمفصل ما ذكر وجهه و هو على قسمين احدهما ان يكون المذكور حقيقة وجه الشبه نحو زيد كالاسد في الشجاعة و ثانيهما ان يكون المذكور امرا مستلزما له كقولهم الكلام الفصيح هو كالعسل في الحلاوة فان الجامع فيه هو لازم الحلاوة و هو ميل الطبع لانه المشترك بين الكلام و العسل و المجمل ما لم يذكر وجهه فمنه ظاهر يفهم وجهه كل احد ممن له مدخل في ذلك نحو زيد كالاسد و منه خفي لا يدرك وجهه الا الخاصة سواء ادركه بالبدنية او بالتأمل كقولك هم كالحلقة المفرغة لا يدري اين طرفاها اي هم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة متناسبة في الاجزاء صورة • و لا يخفى ان المراد بالخفي الخفي في حد ذاته فلا يخرج عن الخفاء عررض ما يوجب ظهوره كما في هذا المثال فان وصف الحلقة بالمفرغة يظهر وجه الشبه فلا اختصاص لهذا التقسيم بالمجمل بل يجري في المفصل ايضا كانهم خصوا به للتشبيه على انه مع خفاء التشبيه فيه يحذف الوجه و ايضا من المجمل ما لم يذكر فيه وصف احد الطرفين اي وصف يذكر له من حيث انه طرف و هو وصف يشعر بوجه الشبه فلا يخرج منه زيد الفاضل اسد لان زيدا لا يثبت له الفضل من حيث انه كالاسد و منه ما ذكر فيه وصف المشبه به فقط كقولك هم كالحلقة المفرغة الخ فان وصف الحلقة بالمفرغة يشعر بوجه الشبه و منه ما ذكر فيه وصف المشبه و المشبه به كليهما نحو فلان كثير المواهب اعرضت عنه او لم تعرض كالغيث فانه يصيبك جنته اولم تجي و هذان الوصفان مشعران بوجه الشبه اي الافاضة حالتي الطلب و عدمه و حالتي الاقتبال و الاعراض • اعلم انه لا يخفى جريان هذا التقسيم في المفصل و كانهم لم يتعرضوا له لانه لم يوجد اذ لا معنى لا يرد ما يشعر بالوجه مع ذكره او لان ذكره في المجمل لدفع توهم انه ليس التقسيم مجملا مع ما يشعر بالوجه و لا داعي لذكره في المفصل • و ايضا باعتبار الوجه اما قريب مبتذل و هو التشبيه الذي ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به من غير تدقيق نظر لظهور وجهه في بادئ الرأي • و لا يفتقد التعريف بتشبيه يكون المشبه به لازما ذهنيا للمشبه مع خفاء وجهه لانه ليس انتقلا

لظهور وجهه في بادي الرأي قولنا لظهور وجهه قيد للتعريف • وتحقيقه ان يكون بحيث اذا نظر العقل فيه ظهر المفهوم الكلي الذي يشترك بينه وبين المشبه به من غير تدقيق نظر و التفتت النفس الى المشبه به من غير توقف • ولم يكتف بما ظهر وجهه في بادي الرأي لانه يتبادر منه الظهور بعد التشبيه واحضار الطرفين وهو لا يكفي في الابتدال بل لابد ان يكون الانتقال من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه بمجرد ملاحظة المشبه كتشبيه الشمس بالمرأة المجلوة في الاستدارة والاستدارة فان وجه الشبه فيه لكونه تفصيلاً ظاهراً واما غريب بعيد وهو ما لا ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه في بادي الرأي سواء انتقل فيه من المشبه الى المشبه به من بادي الرأي لكون المشبه به لازماً ذهنياً لا لظهور وجهه او لا ينتقل منه اليه كذلك اصلاً كقوله والشمس كالمرأة في كف الاصل وكلما كان تركيب وجه التشبيه خيالياً كان او عقلياً من امور اكثر كان التشبيه ابعد لكون تفاصيله اكثر كقوله تعالى انما مثل الحيوة كماء الآية وقد يتصرف في التشبيه القريب بما يجعله غريباً نحو قوله • شعر • عزماته مثل النجوم ثواقباً • لو لم يكن للثاقبات اقول • اي غروب وهذا التشبيه يسمى بالتشبيه المشروط وهو التشبيه الذي يقيد فيه المشبه او المشبه به او كلاهما بشرط وجودي او عدمي او مختلف يدل عليه بصرح اللفظ كما في البيت السابق او بسياق الكلام نحو هو بدر يسكن الارض فانه في قوة ولو كان البدر يسكن الارض وهذه القبة فلنك ساكن اي لو كان الفلك ساكناً

*** التقسيم الرابع *** باعتبار الغرض فالتشبيه بهذا الاعتبار اما مقبول وهو الوافي بافادة الغرض كان يكون المشبه به اعرف الطرفين بوجه الشبه في بيان الحال او اتمهما فيه اي في وجه الشبه في الحاق الناقص بالاكمل او كان يكون مسلم الحكم فيه اي في وجه الشبه معروفاً عند المخاطب في بيان الامكان او التربين او التشويه واما مردود وهو بخلافه اي ما يكون قاصراً عن افادة الغرض وقد سبق في بيان الغرض •

تم التسمية بالمقبول والمردود بالنظر الى وجه الشبه فقط مجرد امطلاح والا فكلما انتفى شرط من شرائط التشبيه باعتبار الوجه او الطرف فمردود لكن بعد الاصطلاح على جعل فائت شرط الوجه او الطرف مقبولا لافادة الغرض لا يقال الوفاء بالغرض لا يوجد بدون اجتماع شرائط التشبيه مطلقاً هذا كله خلاصة ما في الاطول

و المطول *** فائدة *** القاعدة في المدح تشبيه الادنى بالاعلى وفي الذم تشبيه الاعلى بالادنى لان الذم مقام الاعلى والادنى طار عليه فيقال في المدح فص كالياقوت وفي الذم ياقوت كالزجاج وكذا في السلب ومنه قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء اي في النزول لا في العلو وقوله تعالى وام نجعل المتقين كالفجار اي في سوء الحال اي لا نجعلهم كذلك نعم اورد على ذلك مثل نوره كمشكوة فانه شبه فيه الاعلى بالادنى لا في مقام السلب واجيب بانه للتقرب الى اذهان المخاطبين اذ لا اعلى من نوره فيشبه به كذا في الاتقان [اقول] هكذا اورد في تشبيه الصلوة على نبينا وآله صلى الله عليه و عليهما وسلم بالصلوة على ابراهيم وآله بان الصلوة على نبينا اكمل واعلى لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون

على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وبقوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم وملائكته آية و لان نبينا عليه الصلوة والسلام سيد المرسلين بالاجماع لا خلاف فيه لاحد من المؤمنين فالصلوة عليه اشرف و اكمل و اعلى بل اربب فيلزم تشبيه الاعلى بغير الاعلى و اجيب عن ذلك بوجوه اولها ان ابراهيم على نبينا و عليه الصلوة والسلام دعا لنبينا حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك الآية و قال النبي صلى الله عليه وسلم انا دعوة ابراهيم الحديث فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه قضى الله تعالى عنه حقه بان اجري ذكره على السنة امته الى يوم القيمة و ثانيها ان ابراهيم سأل ربه بقلوبه و اجعل لي لسان صدق في الآخرين يعني ابق لي ثناء حسنا في امة محمد عليه الصلوة والسلام فاجابه الله تعالى اليه و قرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته و ثالثها ان ابراهيم ابو الملة لقوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم الآية و لقوله تعالى قل بل ملة ابراهيم حنيفا الآية و غيرها من الآيات و نبينا عليه السلام كان ابا الرحمة لقوله تعالى النبي اولي بالمؤمنين من انفسهم الآية فلما وجب لكل واحد منهما عليهما السلام حق الابوة و حق الرحمة قرن بين ذكرهما في باب الصلوة و الثناء و رابعها ان ابراهيم كان منادي الشريعة في الحج و كان نبينا عليه السلام منادى الدين لقوله تعالى سمعنا مناديا ينادي للايمان الآية فجمع بينهما في الصلوة و خامسها ان الشهرة و الظهور في المشبه به كاف للتشبيه ولا يشترط كون المشبه به اكمل و اتم في وجه التشبيه و كان اهل مكة يدينون ملة ابراهيم على زعمهم و كان اكثرهم من اولاد اسمعيل و اسمعيل بن ابراهيم و كان ابراهيم مشهورا عندهم و كذلك عند اليهود و النصارى لانهم من اولاد اسحق و هو ابن ابراهيم ايضا فكلهم ينسبون الى ابراهيم عليهم السلام و سادسها بعد تسليم الاشتراط المذكور يكفي ان يكون المشبه به اتم و اكمل ممن سبق او من غيره ولا يشترط كونه اتم من المشبه كما في قوله تعالى الله نور السموات و الارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح و المصباح في زجاجة الآية هكذا في التفسير الكبير و شرح المشكاة و مدارج النبوة • [بدأ نكه در جامع الصنائع گوید جملة تشبيهات بردو نوع است یکی مرعي كه مشبه و مشبه به هر دو از اعيان يعنى از موجودات باشند چون تشبيه زلف بشب و لب بشكر دوم غير مرعي كه مشبه به از موجودات نباشد فاما امكان وجود دارد چون تشبيه گرز بكوه مبين و مشعل آتش بدريائي زرين • و نیز تشبيه هفت نوعست یکی تشبيه مطلق يعنى آنكه دروي حرف تشبيه آرد و آن در عربي كاف و كان و مثل و نحو و مانند آن و در فارسي چون و مانند و گوني و مشابه آن مثاله • بيت • چشم تو قاهر چون ارجو تو سائل چو آب • طبع تو صافي چو باد حلم تو ثابت چو طين • دوم تشبيه مشروط كه چيزيرا بچيزي مانند كند و موقوف بر شرط دارد مثاله • شعر • سرو خوانم قد زيباي ترا • ليك اگر در سرو رعنايي بود • مثال ديگر • شعر • چون توبياغ بگذري گل نرسد ببوي تو • ليك رسد بقامتت سرو اگر روان بود • سيم تشبيه بعكس كه چيزيرا مانند كند

بچیزی در صفتی باز مشبه به را در صفتی بمشبه تشبیه کند مثاله • شعر • از فعل مرکبانش زمین مه نما
 چو چرخ • وز گرد لشکرش چو زمین چرخ پر غبار • مثال دیگر • شعر • گرد زمین ز فر قدومت
 فلک مجال • گرد فلک ز گرد سمدت زمین شعار • چهارم تشبیه اضمار که دو چیز قابل تشبیه آرد و ذکر
 تشبیه نکند و در میان سخنی آرد و سامع را چنان معلوم شود که مقصود ازین غرض دیگر است آنکه ربط
 الفاظ فائده میدهد و بغموض در یابد که غرض تشبیه است مثاله • شعر • اگر تو زلف جنبانی بر آرم شور
 در عالم • بلی دیوانه پرسوزد چو کس زنجیر جنباند • پنجم تشبیه بکنایت که چیز یا بچیزی مانند کند
 و نام او را صریحا نبرد یعنی بلفظ مشبه به کنایت کند از مشبه و مشبه در عبارت نباشد لیکن بسباق
 معلوم گردد مثال آن • شعر • لولو از نرگس فرو بارید و گل را آب داد • وز نگرگ روح پرور مالش عذاب
 داد • ششم تشبیه تفضیل که چیزی را بچیزی تشبیه نماید و باز از آن رجوع کرده مشبه را بر مشبه به
 تفضیل دهد مثاله • شعر • توئی چون ماه اما ماه گویا • توئی چون سرو اما سرو عزا • هفتم تشبیه تسویه
 که چیزی را با چیزی مانند کند و در صفتی برابر کند انتهی • و در مجمع الصنائع گوید که تشبیه تسویه بر
 طریق مشهور آنست که شاعر صفتی از خود و صفتی از محبوب بیک چیز تشبیه دهد و بر طریق
 غیر مشهور آنست که مانند کند دو چیز را بیک شیئی [و مثال تشبیه تسویه بهر دو معنی مذکورین درین
 شعر تازی یافته می شود • شعر • صدغ الحبيب وحالي • کلهم کاللیالي • ثغرة في صفاء • و دمعی
 کالآلي •] و التشبيه عند اهل التصوف عبارة عن صورة الجمال لان الجمال الالهي له معان وهي الاسماء
 و الاوصاف الالهية وله صورة وهي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس او المعقول
 قال المحسوس كما في قوله عليه السلام رأيت ربي صورة شاب امرد والمعقول كقوله تعالى انا عند ظن
 عبدي بي فليظن بي ماشاء وهذه الصورة هي المراد بالتشبيه وهو في ظهوره بصور جماله باق على
 ما استحقه من تنزيهه فكما اعطيت الجناب الالهي حقه من التنزيه كذلك اعطه من التشبيه الالهي حقه • واعلم
 ان التشبيه في حق الله تعالى حكم بخلاف التنزيه فانه في حقه امر عيني ولا يدركه الا الكمل واما من سونهم
 من العارفين فانما يدرك ما قلنا ايمانا و تقليدا لما تقضيه صور حسنه و جماله اذ كل صورة من صور
 الموجودات هي صورة حسنه فان شهدت الصورة على الوجه التشبيهي و لم تشهد شيئا من التنزيه فقد
 اشهدك الحق حسنه من وجه واحد وان اشهدك الصورة التشبيهية وتعلقت فيها التنزيه الالهي فقد اشهدك
 الحق جماله و جلاله من وجهي التشبيه و التنزيه فاينما تولوا فثم وجه الله واعلم ان للحق تشبيهان تشبيه
 ذاتي وهو ما عليك من صور الموجودات المحسوسة او ما يشبه المحسوسة في الخيال و تشبيه وصفي
 وهو ما عليه صور المعاني الاسماوية المفترعة عما يشبه المحسوس وهذه الصورة تتعقل في الذهن
 ولا تتكيف في الحس فتمت تكيفت التحققت بالتشبيه الذاتي لان التكيف من كمال التشبيه

والكمال بالذات اولى فبقي التشبيه الومفي وهو ما لا يمكن التكيف فيه بنوع من الانواع ولا حين يضر به المثل الا ترى الحق سبحانه كيف ضرب المثل عن نوره بالمشكوة والمصباح والزجاجة وكان الانسان صورة هذا التشبيه الذاتي لان المراد بالمشكوة صدره والزجاجة قلبه وبالمصباح سره وبالشجرة المباركة الايمان بالغيب وهو ظهور الحق في صورة الخلق لان معنى الحق غيب في صورة شهادة الخلق والايمان به هو الايمان بالغيب والمراد بالزيتونية الحقيقة المطلقة التي لا تقول بانها من كل الوجوه حق ولا بانها من كل الوجوه خلق فكانت الشجرة الايمانية لا شرقية فذهب الى التنزيه المطلق بحيث ينفي التشبيه ولا غريبة فنقول بالتشبيه المطلق حتى ينفي التنزيه فهي تعصر بين تشر التشبيه ولب التنزيه وحينئذ يكاد زيتها يضيئ الذي هو يغيبها فترتفع ظلمة الزيت بنوره ولولم تمسه نار المعاناة الذي هو نور عياني وهو نور التشبيه على نور الايمان وهو نور التنزيه يهدي الله لنوره من يشاء فكان هذا التشبيه ذاتيا وهو وان كان ظاهرا بنوع من ضرب المثل فذلك المثل احد صور حسنه فكل مثل ظهر فيه المثل به فان المثل احد صور الممثل به لظهوره به كذا في الانسان الكامل •

المشبهة على صيغة اسم الفاعل من التشبيه وهو يطلق على فرقة من كبار الفرق الاسلامية شبها الله بالمخلوقات ومثله بالحادث ولا جل ذلك جعلت فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبذائية والمغيرية والهشامية وغيرهم القائلين بالتجسم والحركة والا تنقال والحلول في الاجسام ونحو ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكيمس المشبهة والنجمي قالوا هو جسم لا كالاكاسام وهو مركب من لحم ودم لا كاللحم والدماء وله الاعضاء والجوارح وتجوز عليه الملاصقة والمصافحة والمعانقة للمخلصين حتى نقل انه قال اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراة ومنهم مشبهة الكرامية وقيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة رح وحده والدين دين الكرامية واقوالهم في التشبيه متعددة لا تنتهي الى من يعبا به فاقصروا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلوم ماسة له من الصفحة العليا وتجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا آيما العرش ام لا يعلو بل يكون على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل محاذ له واختلف آبعد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او من جهة التحت او غير متناه في جميع الجهات وقالوا كل الحوادث في ذاته انما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي والمعجزة والعصمة وصاحب تلك الصفة رسول من غير ارسال ولا يجوز ارسال غيره وهو حينئذ اي حين اذا ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزل المرسل دون الرسول وليس من الحكمة الاقتصار على رسول واحد وجوزوا امامين في عصر كعلي ومعوية

الا ان امامة علي على وفق السنة بخلاف معوية لكن يجيب طاعته وقالوا الايمان قول الذرية في الازل بلى وهو باق في الكل على العروة الا المرتدين و ايمان المنافق كايمان الانبياء كذا في شرح المواقف •

المشاهدة بالفاء في اللغة المحاطبة من فيك الى فيه • والمحدثون اطلقوها في الاجازة المقلط بها تجوزا كذا في شرح شرح النخبة •

فصل الياء * الشراء بالكسر والمد والقصر في اللغة بمعنى خريدن و فروختن و هو من لغات الاضداد و قد سبق تحقيقه في لفظ البيع في فصل العين من باب الباء الموحدة •

الشرى بالفتح والقصر ذكر الشيخ انه بثور مغار مسطحة مكربة حكاكة • وقال السمرقندي انه بثور صغار بعضها وكبار بعضها مسطحة حكاكة مكربة مائلة الى حمرة مائية تحدث دفعة في اكثر الامور قد يعرض ان تسيل منها رطوبة وليس المراد بالكبر ما لا يطلق عليه البشرة حقيقة بل المراد كون بعض البثور اكبر من بعضها لا انها تكون متساوية و حينئذ لا يكون بين الكلامين خلاف حيث لم يتعرض الشيخ لقيد الصغر والكبر وتعرض به السمرقندي ويشد كورها وغمها وسببها بخار دموي في الاكثر وقد يكون بلغميا فيكون اشتداده ليل اكثر و الشري الدموي اكثر حدة و حمرة من الشرى البلغمي لهذا يستفاد من الاتسرافي وبحر الجواهر •

الشظية در علم اسطراب طرف باريك عضاده را گویند كما يجيى •

* باب الصار *

فصل الالف * الصبائي بالموحدة واحد صابئون است و آن فرقه است كه مى پرستند ملائكه را و ميخوانند زبور و توجه ميكنند قبله را كما في كنز اللغات • وفي جامع الرموز في كتاب النكاح الصبائية فرقة من النصاري يعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين الكعبة • وفي الغرر الصبائية عابدو كوكب لا كتاب لهم • وفي شرحه الدرر اختلف في تفسير الصبائية فعندهما هم عبدة الاوثان لانهم يعبدون النجوم وعند ابي حنيفة رح ليسوا بعبدة الاوثان و انما يعظمون النجوم كتعظيم المسلمين الكعبة انتهى • وفي فتح القدير انهم عند ابي حنيفة رح قوم يؤمنون بدين نبي و يقرّون بكتاب و يعظمون الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة •

الصدا بالفتح وسكون الدال المهملة زنگ گرفتن آهن و مس و جز آن كما في الصراح • و در امطلاح صوفيه پوششى كه از ظلمت هيات نفس و مرور اكران بروجه دل باشد و محبوب گرداند دل را از قبول حقايق و تجليات انوار تا اگر در حد رسوخ برسد بحد حرمان آيد • فرد • بناند در حجاب آن دل بكلي • نيابد او ز خود حاصل بكلي • كذا في كشف اللغات •

فصل الباء الموحدة * الصبابة بالموحدة وهو الولوج المشتد وقد سبق في لفظ الارادة في فصل

الدال من باب الراء •

الصاحب بالحاء المهملة بمعنى يار و خداوند و همراء الصاحبون و الأصحاب و الصَّحابة و الصحاب و الصُّحبان و الصُّحبة و الصَّحْب جمع كما في المذهب • و الصَّاحبان في عرف الحنفية هما ابو يوسف و محمد رح سبيا بذلك لانها صاحبان و ثلَمِيذَان لابي حنيفة رح و صاحبيه فرقة از متصوفة مبطاه چنانكه در فصل فاء خواهد آمد [صاحب الزمان و صاحب الوقت و الحال هو المتحقق بجمعية البرزخية الاولى المطلق على حقائق الاشياء الخارج عن حكم الزمان و تصرفات ماضيه و مستقبله الى الآن الدائم فهو ظرف احواله و صفاته و افعاله فلذلك يتصرف في الزمان بالطي و النشر و في المكان بالبسط و القبض و انه المتحقق بالحقائق و الطبائع و الحقائق في القليل و الكثير و الطويل و القصير و العظيم و الصغير سواء ان الوحدة و الكثرة و المقادير كلها عوارض و كما يتصرف في الوهم فيها كذلك في العقل فصَدَقَ و انهم تصرفه فيها في الشهود و الكشف الصريح فان المتحقق بالحق المتصرف بالحقائق يفعل ما يفعل في طور و راء طور الحس و الوهم و العقل و يتسلط على العوارض بالتغيير و التبديل كذا في الامطلاحات الصوفية •

الصحابي بالفتح منسوب الى الصحابة و هي مصدر بمعنى الصحبة و قد جاءت الصحابة بمعنى الاصحاب و الاصحاب جمع صاحب فان الفاعل يجمع على افعال كما صرح به سيدي و ارتضاء الزمخشري و رضي فالقول بانه جمع صاحب بالسكون اسم جمع كركب او بالكسر مخفف صاحب انما نشأ من عدم تصفح كتاب سيديوه هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • و في الصراح اصحاب جمع الصَّحْب مثل فرخ و افراخ و جمع الاصحاب الاصحاب [و في المنتخب صاحب بمعنى يار جمع او صاحب و جمع صاحب اصحاب و جمع اصحاب اصحاب •] و عند اهل الشرع هو من لقي النبي صلى الله عليه و آله و سلم من الثقلين مؤمنا به و مات على الاسلام و المراد باللقاء اعم من المجالسة و الماشاة و وصل احدهما الى الآخر و ان لم يكالمه و يدخل فيه رؤية احدهما الآخر سواء كان ذلك اللقاء بنفسه او بغيره كما اذا حمل شخص طفلا و او صله الى النبي صلى الله عليه و سلم و سواء كان ذلك اللقاء مع التمييز و العقل اولا فدخل فيه من رآه و هو لا يعقل فهذا هو المختار • و قيل كل من روى عنه حديثا او كلمة و رآه رؤية فهو من الصحابة فقد اشترط المكالمة • و قيل كل من ادرك العلم و قد رأى النبي صلى الله عليه و سلم و عقل امر الدين فهو من الصحابة و لو صحبه عليه السلام ساعة واحدة فقد اشترط العقل و البلوغ و التعبير باللفظ اولى من قول بعضهم الصحابي من رأى النبي صلى الله عليه و سلم لانه يخرج به ابن ام مكتوم و نحوه من العديان مع كونهم صحابة بلا تردد

و المراد بالرؤية واللقاء ما يكون حال حيوته عليه السلام فلورأى بعد موته قبل دفنه كابي ذويب الهذلي فليس بصحابي على المشهور فنقلنا من جنس و قولنا لقي النبي صلى الله عليه وسلم احتراز عن لم يلقه كالمخضرمين فانهم على الصحيح من كبار التابعين كما عرفت في فصل الميم من باب الخاء المعجمة قيل ان ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء كشف له عن جميع من في الارض فينبغي ان يعد من كان مؤمنا به في حياته في هذه الليلة وان لم يلقه في الصحابة لحصول الرؤية من جانبه صلى الله عليه وسلم • وقيل لا يعد في الصحابة لان اسناد لقي الى ضمير من دون النبي يخرجهم وقولنا من الثقليين يخرج الملائكة لان الثقليين هما الانس والجن كما في الصراح وغيره وقولنا مؤمنا به يخرج من لقيه صلى الله عليه وسلم حال كونه غير مؤمن به سواء لم يكن مؤمنا باحد من الانبياء كالمشرك او يكون مؤمنا بغيره من الانبياء عليهم السلام كاهل الكتاب لكن هل يخرج من لقيه مؤمنا بانه سيبعث ولم يدرك البعثة كورقة بن نوفل ففيه تردد كما قال النووي فمن اراد اللقاء حال نبوته عليه السلام فيخرج عنه ومن اراد اعم من ذلك يدخل فيه وقولنا ومات على الاسلام يخرج من ارتد بعد ان لقيه مؤمنا ومات على الردة مثل عبد الله بن جحش وابن حظل واما من لقيه مؤمنا به ثم ارتد ثم اسلم سواء اسلم حال حيوته او بعد موته وسواء لقيه ثانيًا ام لا فهو صحابي على الاصح وقيل ليس بصحابي ويرجع الاول قصة الاشعث بن قيس فانه ممن ارتد وأتى به الى ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه ذلك وزوجه اخته ولم يتخلف احد من ذكره في الصحابة ولا عن تخريج احاديثه في المسانيد وغيرها وفي عدم تقييد اللقاء بزمان محدود او غير محدود قليلا كان او كثيرا اشارة الى اختيار مذهب جمهور المحدثين والشافعي واختاره احمد بن حنبل ولذا قال الصحابي من صحبه عليه السلام صغيرا كان او كبيرا سنة او شهرا او يوما او ساعة اورأه واختاره ايضا ابن الحاجب لان الصحبة تعم القليل والكثير بحسب اللغة فاهل الحديث نقلوا على وفق اللغة • وقال سعيد بن المسيب لا يعد صحابيا الا من اقام مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين وجهه ان لصحبته عليه السلام شرفا عظيما فلا ينال الا باجتماع يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة من السفر والسنة المشتملة على الفصول الارب التي بها يختلف المزاج • وعرض بانه عليه السلام لشرف منزلته اعطى كل من رآه حكم الصحبة • وايضا يلزم ان لا يعد جوير بن عبد الله ونحوه من الصحابة ولا خلاف في انهم صحابة • وقال اصحاب الاموال الصحابي من طالت مجالسته له على طريق التبعية له والاخذ عنه فلا يدخل من وفد عليه وانصرف بدون مكث • وقيل الاصوليون يشترطون في الصحابي ملازمة سنة اشهر فصاعدا • وقيل لاحد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب ويؤده ما قال ابو منصور الشيباني الصحابي من طالت صحبته وكثر مكثه وجلسه معه مستفيدا منه • قال النووي مذهب الاصوليين مبني

على مقتضى العرف فان العرف مخصص اسم الصحبة بمن كثرت صحبته واشتهرت متابعتها * فائدة *
لا خفاء في رجحان رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه او قتل تحت رايته على من لم يلازمه
او لم يحضر معه مشهدا وعلى من كلمه يسيرا او ماشا قليلا او رآه على بعد او في حال الطفولية وان كان
شرف الصحبة حاصلا للجميع ومن ليس منهم سماع من النبي عليه السلام فحديثه مرسل من حيث
الرواية وهم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوا من شرف الروية * فائدة * يعرف كونه صحابيا
بالتواتر او الاستفاضة او الشهرة او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات التابعين او باخباره عن نفسه بانه
صحابي اذا كانت دعواه تدخل تحت الامكان بان لا يكون بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم •
واعلم ان الصحابة كلهم عدول في حق رواية الحديث وان كان بعضهم غير عدل في امر آخر هذا كله
خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وجامع الرموز والبرجندي ومجمع السلوك وغيره •

الاستصحاب هو عند الأصوليين طلب صحة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم
على الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي
وغيره كالمربي والصيرفي والغزالي في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من
غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التأمل والاجتهاد فيه • وعند أكثر الحنفية ليس بحجة موجبة للحكم
ولكنها دافعة للزام الخصم [لان مثبت الحكم ليس بمبني له يعني ان ايجاد شيء امر و ابقاء امر آخر
فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجده ابتداء في الزمان الماضي مبقيا في زمان الحال لان البقاء عرض
حادث بعد الوجود وليس عينه ولهذا يصح نفي البقاء عن الوجود فيقال وجد فلم يبق فلا بد للبقاء من
سبب علته فالحكم ببقاء حكم بمجرد الاستصحاب يكون حكما بلا دليل وذلك باطل هكذا في نور الانوار •
وفي الحموي حاشية الاشياء في القاعدة الثالثة الاستصحاب وهو الحكم بثبوت امر في وقت آخر وهذا
يشمل نوعيه وهما جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او جعل الحال مصاحبا
للكم الماضي واختلف في حجته فقل حجة مطلقة ونفاة كثير مطلقة واختير انه حجة للدفع
لا للاستحقاق اي لدفع الزام الغير لا لزام الغير والوجه الوجه انه ليس بحجة اصلا لان الدفع استمرار عدمه
الاصلي لان المثبت للحكم في الشرع لا يوجب بقاءه لان حكمه اثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به
البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني انه لما كان الوجود علة للبقاء فلا يثبت به
البقاء حتى يصح الافناء بعد الوجود ولو كان الوجود موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء
بعد الوجود لاستحالة الافناء مع البقاء ولما صح الافناء بعد الوجود لا يوجب البقاء انتهى] فان قيل ان قام دليل
على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى
الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله و الاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل

الوجود و نمرة الخلاف تظهر فيما اذا بيع شقص من الدار و طلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في السهم الآخر الذي في يده و يقول انه بالاعارة عندك فعند الحنفية القول قول المشتري و لا تجب الشفعة الابينة لان الشفيع يتمسك بالاصل و لان اليد دليل الملك ظاهرا و الظاهر يصلح لدفع الغير لا الالتزام الشفعة على المشتري في الباقي و عند الشافعي تجب بغير بيعة لان الظاهر عنده يصلح للدفع و الالتزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح و نحوه •

الصعب بالفتح و سكون العين در لغت بمعني دشوار و تند كما في كنز اللغات و نزل بلغاء آنست كه در ربط طرفه آرد لفظي مثل ترصيع و تجنيس و معنوي مثل ايهام و خيال كذا في جامع الصنائع و وجه التسميه غير مخفي •

الصلابة بالفتح و تخفيف الالم هي عند بعض الحكماء من الكيفيات الملموسة و هي كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية بها يكون الجسم ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره و لا ينغمز تحته و يسمى ذلك الجسم صلبا و يقابلها تقابل العدم و الملكة و اللين و هو عدم الصلابة عما من شأنه الصلابة و انما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة و انكان مما لا ينغمز و لا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري • و قيل اللين كيفية بها يطبع الجسم للغامز فعلى هذا اللين ضد الصلابة لكونه وجوديا ايضا • و قال الامام الرازي ان الصلابة و اللين ليسا من الكيفيات الملموسة لان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك ثلثة امور الاول الحركة الحاصلة في سطحه و الثاني شكل التعيير المقارن لحدوث تلك الحركة و الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين و ليس الا و ان بلين لانهما محسوسان بالبصر و اللين ليس كذلك فتعين الثالث و كذلك الجسم الصلب هو الذي لا ينغمز و هناك امور الاول عدم الانغماز و هو عدمي و الثاني الشكل الباقي على حاله و هو من الكيفيات المختصة بالكميات و الثالث المقاومة المحسوسة باللمس و ليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الرق المنفوخ فيه له مقاومة و لا صلابة له و كذا الرياح القوية لها مقاومة و لا صلابة فيها و الراجع الاستعداد الشديد نحو الافعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية كذا في شرح المواقف فيحيث ان ايضا بينهما تقابل التضاد و يجيى ما يتعلق بذلك في لفظ اليبوسة في فصل السين من باب الياء المثناة التحتانية • و الصلابة عند الاطباء اسم مرض و سبق بيانها في لفظ السرطان في فصل الطاء من باب السين •

الصليب چلیبا كه ترسايان بر خود بندند و در اصطلاح شكلى كه از تقاطع خط محور و خط استواء در فلك پديد آيد و آنرا صليب الافلاك نيز گویند و صليب اكبر نيز نامند • و في المؤيد تقاطع ميل شمالي و تقاطع ميل جنوبي و تقاطع فلك تدوير را نيز توان گفت كذا في كشف اللغات و فيه

ايضا و ملبيبي خط چهار گوشه و قيل سه گوشه و قيل هيئتى كه از تقاطع خط استواء و خط محور حاصل شود •

الصواب هو يستعمل تارة بمعنى الاولى في مقابلة غير اللائق وتارة بمعنى الحق في مقابلة الخطا كذا في بعض شروح الشمسية وقد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء [الصواب لغة السداد و املاحا هو الامر الثابت الذي لا يسوغ انكاره • والفرق بين الصواب والصدق والحق ان الصواب هو الامر الثابت في نفس الامر الذي لا يسوغ انكاره والصدق هو الذي يكون ما في الذهن مطابقا لما في الخارج والحق هو الذي يكون ما في الخارج مطابقا لما في الذهن كذا في الجرجاني •]

فصل التاء المثناة الفوقانية * الصليبية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب عثمان بن

الصلت بن الصامت • وقيل اصحاب الصلت بن الصامت وهم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجارنا توليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعو الى الاسلام فيقبلوا وروي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمؤمنين او للمشركين لا ولاية لهم ولا عداوة بهم حتى يبلغوا فيدعو الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا كذا في شرح المواقف •

الصامت بالميم قسم من الحروف كما مر في فصل الفاء من باب الحاء •

المصمت هو البيت الذي ليس في عروضه قافية وهو من مصطلحات الشعراء وقد سبق في

فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة •

الصوت بالفتح وكون الواو ما هية بديهية لانه من الكيفيات المحسوسة وقد اشتبه عند البعض ما هيته بسببه القريب او البعيد ف قيل الصوت هو تموج الهواء • وقيل هو قلع او قرع والحق ان ما هيته ليست ما ذكر بل سبب الصوت القريب التموج وليس التموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الخوض اذا القي حجر في وسطه وانما كان سببا قريبا لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء وسبب التموج قلع عذيف اي تفريق شديد او قرع عذيف اي امساس شديد انهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين بعنف وينقادله اي لذلك الهواء المنقلب بانجاد زمن الهواء الى ان ينتهي الى هواء لاينقاد للتموج فيقطع هناك الصوت كالحجر المرمي في وسط الماء • وذكر البعض ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروطية قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به ورأسه في السماء فاذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تنطبق قاعدتهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع رمول الصوت بحسب الجوانب و انما اعتبر العنف في القلع والقرع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا

قرعاً لينا أو قلعتة كذلك لم يوجد هناك صوت • ثم الصوت كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموج بالقرع
 أو القطع يحملها الهواء إلى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله إلى السامعة لا تتعلق حاسة السمع بذلك
 الصوت يعنى الاحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ لا بمعنى أن هو
 واحداً بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله إلى السامعة بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف
 بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضاً وهكذا إلى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكب في الصماخ
 فتدركه السامعة وإنما قلنا أن الاحساس الخ لأن من وضع فمه في طرف أنبوبة طويلة و وضع طرفه الآخر
 في صماخ إنسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الإنسان دون غيره وما هو إلا لخصر الأنبوبة الهواء
 الحامل للصوت ومنعها من الانتشار والوصول إلى صماخ الغير • وأعلم أن الصوت موجود في الخارج أي
 خارج الصماخ والآن لم تدرك جهة أصلاً وتوهم البعض أن التمرج الناشئ من القرع أو القلع إذا وصل إلى
 الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموج الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج
 عن الصماخ وتحقيق المباحث في شرح المواقف [أعلم أن ما يخرج من الفم أن لم يشتمل على حرف
 فهو صوت وإن اشتمل ولم يفد معنى فهو لفظ وإن أفاد معنى فهو قول فإن كان مفرداً فكلمة أو مركباً من
 اثنين ولم يفد نسبة مقصودة فجملة أو أفاد فكلام كذا في كليات أبي البقاء] • والصوت عند النخاعة لفظ
 حكى به صوت أو صوت به سواء كان التصويت لزجر حيوان أو دعائه أو غير ذلك أو كان للتعجب أو تسكين
 النزع أو تحقيق التحسر فاللغظ التي يسميها النخاعة أصواتاً ثلاثة أقسام أحدها حكاية صوت صادر من
 الحيوانات العجم أو من الجمادات أي لفظ صوت به كصوت بهيمة أو طائر أو غيرها ويشبه به إنسان
 بصوت غيرها كما يفعله بعض الصيادين عند الصيد لذاتنفر الصيد وليس المراد حكاية الصوت في نحو
 غاق صوت الغراب لأنه اسم صوت لا صوت وثانيها أصوات خارجة عن فم الإنسان غير موضوعة وضعا بل تدل
 طبعا على معان في أنفسهم كقول النادم أو المتعجب وي و قول المستكبر بشيء أف فإن النادم
 والمتعجب يخرج عن صدره صوت شبيه بلفظ وي وكذا المستكبر يخرج من فمه صوت شبيه بلفظ أف
 وتأتيها أصوات يصوت بها الحيوان عند طلب شيء منه كما تقول نخ لا نخاعة البعير وجميع هذه الأقسام
 مبنيات جارية مجرى الأسماء وليست أسماء حقيقية لعدم كونها دالة بالوضع مع امتناع الحكم بها أو عليها
 أن قلت قد صرح صاحب اللباب بكون الأصوات موضوعة قلت بعض الأصوات من نحو آح الخارجة عن
 فم الإنسان بمقتضى طبعه عند السعال وآه الخارجة عنه عند الوجع ليس بموضوع البتة فاما لكونه
 فيحتمل أن يكون موضوعاً بأن اتفقوا على تعيينه لا نخاعة البعير وأن يكون خارجة عن فم الإنسان عند
 انخاعة البعير خروج آح عند السعال والمحتمل أبداً يحتمل على الحكم فيجعل الكل غير موضوع رداً للمحتمل
 على الحكم هكذا يستفاد من الهدا دو شروح الكافية •

المصونة قسم من الحروف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء •

فصل الحاء السهلة * [صبيع الوجه هو المتحقق بحقيقة اسم الجواد ومظهرته وتحقق

رسول الله صلى الله عليه وسلم به روى جابر رضي الله تعالى عنه انه ما سئل عنه عليه السلام شيئا قط قال لا ومن استشفع به الى الله لم يرد سؤاله كما اشار اليه امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه اذا كانت لك الى الله سبحانه تعالى حاجة نابدأ بمسألة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اسأل حاجتك فان الله اكرم من ان يسأل حاجتين فيقضي احدتهما و يمنع الاخرى والمتحقق بورائته في جوده عليه السلام هو الاشعث من الاخفياء الذي قال فيه عليه السلام رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم على الله لا برة وإنما سمي صبيع الوجه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم اطلبوا الحوائج عند صباح الوجوه كذا في المصطلحات الصوفية •]

الصحة بالكسر وتشديد الحاء في اللغة مقابلة للمرض وتطلق ايضا على الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ذكر ذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث ان الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء • قال الحكماء الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية وعرفتهما ابن سينا في الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال الموضوع لها سليمة اي غير مأوفة فقوله ملكة او حالة اشارة الى ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الذاقة وإنما قدمت الملكة على الحالة مع ان الحالة متقدمة عليها في الوجود لان الملكة صفة بالاتفاق والحالة قد اختلف فيها فقيل هي صفة وقيل هي واسطة وقوله تصدر عنها اي لاجلها وبواسطتها فالموضوع اي المحل فاعل للفعل السليم والصحة آلة في صدره عنه وأما ما يقال من ان فاعل اعمل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامة هو الحالة او الملكة فليس بشيء الا ان يأول بما ذكرنا والسليم هو الصحيح ولا يلزم الدور لان السلامة المأخوذة في التعريف هو صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى وهذا التعريف يعم صحة الانسان و سائر الحيوانات والنباتات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدرت عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا وربما تخص الصحة بالحيوان او الانسان فيقال هي كيفية لبدن الحيوان او الانسان الخ كما وقع في كلام ابن سينا حيث قال في الشفاء الصحة ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها من المعجى الطبيعي غير مأوفة وانه لم يذكر الحالة هنا اما لاختلاف فيها او لعدم الاعتداد بها وقال في موضع آخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال صحيحة سالمة • ثم المرض خلاف الصحة فهو حالة او مأكدة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة

بل مأونة وهذا يعم مرض الحيوان والنبات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان فعلى هذا التقابل بينهما تقابل التضاد * وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدسي لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة * وفي المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلامي ابن سينا ان في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدءا للانفعال السليمة وثانيهما مبدءا للانفعال المأونة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والمالكة وان جعل الثاني مرضا كان التقابل من قبيل التضاد والظاهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفي عدم الصحة المقتضية للسلامة وان ثبتت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها فكأن ابن سينا كان مترددا في ذلك * واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة لثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانية اما سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل ان اصاب احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلاثة تلك الكيفيات وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفيات غريبة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وكون هذه الامور غريبة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من قبيل الانفعال واما تفرق الاتصال فظاهر انه عدسي فلا يكون كيفية واذا لم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانية لم تدخل الصحة تحتها ايضا لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى تلك الاقسام تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع * تنبيه * لا واسطة بين الصحة والمرض على هذين التعريفين اذ الخروج من النفي والاثبات ومن ذهب الى الواسطة كجالينوس ومن تبعه وسماها الحالة الثالثة فقد شرط في الصحة كون صدور الافعال كلها من كل عضو في كل وقت سليمة لتخرج عنه صحة من يصح وقتا كالشتاء ومرض ومن غير استعداد قريب لزلزالتها لتخرج عنه صحة الاطفال والمشايخ والفاهمين لانها ليست في الغاية ولا ثابتة قوية وكذا في المرض فالنزاع لفظي بين الشيخ وجالينوس منشأ اختلاف تفسيره للصحة والمرض عندهما ومعنوي بينه وبين من ظن ان بينهما واسطة في نفس الامر منشأ نسيان الشرائط التي تنبغي ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدة وحينئذ

جاز ان يخلو الموضوع عليهما كان هناك واسطة والا فلا فاذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد اما ان يكون معتدل المزاج واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة هكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف • وعند الصرييين كون اللفظ بحيث لا يكون شيع من حروفه الاصلية حرف علة ولا همزة ولا حرف تضعيف وذلك اللفظ يسمى صحيحا هذا هو المشهور فالمعتدل والمضاعف والمهموز ليس واحد منها صحيحا • وقيل الصحة مقابلة للاعلال فالصحيح ما ليس بمعتدل فيشتمل المهموز والمضاعف وقد سبق في لفظ البناء ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من باب البناء الموحدة والسلام قيل مرادف للصحيح • وقيل اخص منه وقد سبق في فصل الميم من باب السين • وعند النحاة كون اللفظ بحيث لا يكون في آخره حرف علة • قال في الفوائد الضيائية في بحث الاضافة الى ياء المتكلم الصحيح في عرف النحاة ما ليس في آخره حرف علة [كما قال قائل منهم شعرا ملمعا • بيت • داني صحيح چيست بنزدیک نجویان • ما لا يكون آخره حرف علة •] والملحق بالصحيح ما في آخره واو او ياء ما قبلها ساكن وانما كان ملحقا به لان حرف العلة بعد السكون لا تنقل عليها الحركة انتهى فعلى هذا المضاعف والمهموز والمثال والاجوف كلها صحيحة • وعند المتكلمين والفقهاء فهي تستعمل تارة في العبادات وتارة في المعاملات اما في العبادات فعند المتكلمين كون الفعل موافقا لامر الشارع سواء سقط به القضاء به او لا وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء وثمرة الخلاف تظهر فيمضى على ظن انه متطهر فبان خلافه فهي صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعه لا عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء به ويرد على تعريف الطائفتين صحة النوافل ان ليس فيها موافقة الامر لعدم الامر فيها على قول الجمهور ولا سقوط القضاء ويرد على تعريف الفقهاء ان الصلوة المستجمعة بشرائطها وركانها صحيحة ولم يسقط به القضاء فان السقوط مبني على الرفع ولم يجب القضاء فكيف يسقط واجيب عن هذا بان المراد من سقوط القضاء رفع وجوبه ثم في الحقيقة لا خلاف بين الفريقين في الحكم لانهم اتفقوا على ان المكلف موافق لامر الشارع فانه مثاب على الفعل وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطاع على الحدث وانه يجب عليه القضاء اذا اطاع واما الخلاف في وضع اللفظ الصحة واما في المعاملات فعند الفريقين كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه شرعا مثل ترتب الملك على البيع والبيئونة على الطلاق لا حصول الانتفاع في البيع حتى يرد ان مثل حصول الانتفاع من البيع قد يترتب على الفاسد وقد يتخلف عن الصحيح ان مثل هذا ليس مما يترتب عليه و يطلب منه شرعا • ولا يرد البيع بشرط فانه صحيح مع عدم ترتب الثمرة عليه في الحال لان الاصل في البيع الصحيح ترتب ثمرته عليه وههنا انما لم يترتب لمانع وهو عارض وقيل لا خلاف في تفسير الصحة في العبادات فانها في العبادات ايضا بمعنى ترتب الاثر المطلوب من الفعل على

الفعل الا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب فى العبادات هو موافقة الامر والفقهاء يجعلونه رفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا في صحة الصلوة بظن الطهارة ويؤيد هذا القول ما وقع في التوضيح من ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الديني فالمقصود الديني بالذات فى العبادات تفريغ الذمة والثواب وان كان يلزمها وهو المقصود الاخرى الا انه غير معتبر في مفهوم الصحة اولا وبالذات بخلاف الوجوب فان المعتبر في مفهومه اولا وبالذات هو الثواب وان كان يتبعه تفريغ الذمة والمقصود الديني في المعاملات الاختصاصات الشرعية اى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرتبة فى البيع و ملك المتعة فى النكاح و ملك المنفعة فى الاجارة والبيذونة فى الطلاق فان قيل ليس في صحة النفل تفريغ الذمة قلنا لزم النفل بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة انتهى • اعلم ان نقيض الصحة البطلان فهو فى العبادات عبارة عن عدم كون الفعل موافقا لامر الشارع او عن عدم كونه مسقطا للقضاء وفى المعاملات عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه والفساد يرادف البطلان عند الشافعي واما عند الحنفية فكون الفعل موصلا الى المقصود الديني يسمى صحة و كونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا و كونه بحيث يقتضي اركانه وشروطه الايصال اليه لا اوصانه الخارجية يسمى فسادا فالثلاثة معان متقابلة ولذا قالوا الصحيح ما يكون مشروعا باعله وصفه و الباطل ما لا يكون مشروعا لا باصله ولا بومفه و الفاسد ما يكون مشروعا باعله دون وصفه وبالجملة فالمعتبر فى الصحة عند الحنفية وجود الاركان و الشرائط فما ورد فيه نبي و ثبت فيه قبح و عدم مشروعية فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما فى العبادات فكالصلوة بدون بعض الشرائط و الاركان و اما فى المعاملات فكبيع الملائع وهي ما فى البطن من الاجنة لا نعدام ركن البيع اعنى المبيع وان كان باعتبار الوصف ففساد كصوم الايام المنوية فى العبادات و كالتروا فى المعاملات فانه يشتمل على فضل خال عن العوض والزوائد فرع على المزيد عليه فكان بمنزلة وصف والمراد بالوصف عندهم ما يكون لازما غير منفك و بالمجاور ما يوجد وقتا ولا يوجد حيناً وايضا وجد اصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هي المبادلة التامة وان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوة فى الدار المغصوبة والبيع وقت نداء الجمعة هذا اصل مذهبهم نعم قد يطلق الفاسد عندهم على الباطل كذا ذكر المحقق التفازاني فى حاشية العصري * فائدة *

المتصف على هذا بالصحة و البطلان و الفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم عليها بمعنى انها تثبت بكتاب الشارع و هكذا الحال فى الانعقاد و اللزوم و النفاذ و كثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع و معنى بطلانه حرمة الانتفاع به وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيىء بشيىء تعلقا زائدا على التعلق الذي لابد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه و ذلك ان الشارع حكم

يتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبتن شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل كذا في التلويح • واما عند المحدثين فهي كون الحديث صحيحا والصحيح هو المرفوع المتصل بنقل عدل ضابط في التحمل والاداء سالما عن شذوذ وعلّة فالمرفوع احتراز عن الموقوف على الصحابي او التابعي فان المراد به ما رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم والاتصال بنقل العدل احتراز عما لم يتصل سنده اليه صلى الله عليه وسلم سواء كان الانقطاع من اول الاسناد او اوسطه او آخره فخرج المنقطع والمعضل والمرسل جليا وخفيا والمعلق وتعليق البخاري في حكم المتصل كونها مستجيبة لشرائط الصحة وذلك لانها وان كانت على صورة المعلق لكن لما كانت معروفة من جهة الثقات الذين علق البخاري عنهم او كانت متصلة في موضع آخر من كتابه لا يضره خلل التعليق وكذا لا يضره خلل الانقطاع لذلك وعما اتصل سنده ولكن لم يكن الاتصال بنقل العدل بل تخلل فيه مجروح او مستور العدالة اذ فيه نوع جرح والضابط احتراز عن المغفل والساهي والشاك لان تصور ضبطهم وعلمهم مانع عن الوصول الى الصحة وفي التحمل والاداء احتراز عن لم يكن موصوفا بالعدالة والضبط في احد الحالين والسلام عن شذوذ احتراز عن الشاذ وهو ما يخالف فيه الراوي من هو ارجح منه حفظا او عددا او مخالفة لا يمكن الجمع بينهما وعلّة احتراز عن المعتل وهو فيه علّة خفية قاذحة لظهور الوهن في هذه الامور فتمنع من الصحة هكذا في خلاصة الخلاصة ولا يحتاج الى زيادة قيد ثقة ليخرج المنكر اما عند من يسوي بينه وبين الشاذ فظاهروا اما عند من يقول ان المنكر هو ما يخالف فيه الجمهور اعم من ان يكون ثقة او لا فقد خرج بقيد العدالة كما في شرح النخبة • والقسطلاني ترك قيد المرفوع وقال الصحيح ما اتصل سنده بعدول ضابطين بلا شذوذ ولا علّة • وقال صاحب النخبة خبر الواحد بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معتل ولا شاذ هو الصحيح لذاته فان خف الضبط مع بقية الشروط المعتبرة في الصحيح فهو الحسن لذاته • وفي شرح النخبة وشرحه هذا اول تقسيم المقبول لانه اما ان يشتمل من صفات القبول على اعلاها اولو الاول الصحيح لذاته والثاني ان وجد امر يجبر ذلك القصور بكثرة الطرق فهو الصحيح ايضا لكن لا لذاته بل لغيره وحيث لا جبر فهو الحسن لذاته وان قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه فهو الحسن ايضا لكن لا لذاته بل لغيره فقولنا لذاته يخرج ما يسمى صحيحا بامر خارج عنه فاذا روي الحديث الحسن لذاته من غير وجه كانت روايته منخطة عن مرتبة الاول او من وجه واحد مساو له وارجح يرتفع عن درجة الحسن الى درجة الصحيح وصار صحيحا لغيره كمحمد بن عمر وبن علقمة فانه مشهور الصدق والصيانة ولكنه ليس من اهل الاتفاق بحيث شعبه البعض من جهة سوء حفظه وثقة بعضهم بصدقه وجلالته فلذا اذا تفرد هو

بما لم يتابع عليه لا يرتقي حديثه عن الحسن فاذا انضم اليه من هو مثله او اعلى منه او جماعة صار حديثه صحيحا وانما حكمنا بالصحة عند تعدد الطرق او طريق واحد مساو له او راجح لان للصورة المجموعة قوة تجبر القدر الذي قصر به ضبط راوى الحسن عن راوى الصحيح ومن ثم تطلق الصحة على الاسناد الذي يكون حسنا لذاته لو تفرد عند تعدد ذلك الاسناد سواء كان التعدد لمجئه من وجه واحد آخر عند التماوي والرجحان او أكثر عند عدمهما انتهى • أعلم ان المفهوم من دليل الحصر وظاهر كلام القوم ان القصور في الحسن يتطرق الى جميع الصفات المذكورة والتحقيق ان المعتبر في الحسن لذاته هو القصور في الضبط فقط وفي الحسن لغيره والضعيف يجوز تطرق القصور في الصفات الأخر ايضا كذا في مقدمة شرح المشكوة * فائدة * يتفاوت رتبة الصحيح بتفاوت هذه الاوصاف قوة وضعفا فمن المرتبة العليا في ذلك ما اطلق عليه بعض الأئمة انه اصح الاسانيد كالزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب وكمحمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي بن ابي طالب وابراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود والمعتمد عدم الاطلاق لترجمة معينة فلا يقال لترجمة معينة مثلا للترمذي عن سالم الخ انه اصح الاسانيد على الاطلاق من اسانيد جميع الصحابة نعم يستفاد من مجموع ما اطلق عليه الأئمة ذلك اي انه اصح الاسانيد ارجحيته على ما لم يطلقونه عليه انه اصح الاسانيد ودون تلك المرتبة في الرتبة كرواية يزيد بن عبد الله عن جده عن ابيه ابي موسى وكمحمد بن سلمة عن ثابت عن انس ودونها في الرتبة كسهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة وكمحمد بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة فان الجميع يشتملهم اسم العدالة والضبط الا ان في المرتبة من الصفات الراجعة ما يقتضي تقديم ما رواه على التي تليها وكذا الحال في الثانية بالنسبة الى الثالثة والمرتبة الثالثة مقدمة على رواية من يعد ما يتفرد به حسنا بل صحيحا لغيره ايضا كمحمد بن اسحق عن عاصم بن عمر عن جابر وعمر بن شعيب عن ابيه عن جده وقس على هذا ما يشبهها للصحة في الصفات المرجحة من مراتب الحسن ومن ثم قالوا اعلى مراتب الصحيح ما اخرج البخاري ومسلم وهو الذي يعبر عنه اهل الحديث بقولهم متفق عليه ودونها ما انفرد به البخاري ودونها ما انفرد به مسلم ودونها ما جاء على شرط البخاري وحده ثم ما جاء على شرط المسلم وحده ثم ما ليس على شرطهما * فائدة * ليس العزيز شرطاً للصحيح خلافا لمن زعمه وهو ابو علي الجبائي من المعتزلة واليه يومي كلام الحاكم ابي عبد الله في علوم الحديث حيث قال والصحيح ان يرويه الصحابي الزائل عنه اسم الجهالة بان يكون له راويان ممن يتداوله هل الحديث فصاعدا الى وقتنا كالشهادة على الشهادة اي كتداول الشهادة على الشهادة بان يكون كل واحد منهما راويان هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه وخلاصة الخلاصة •

الصحيح يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الجمع السالم ومنها العدد الذي ليس بكسر •

التصحيح هو تفعيل من الصحة التي هي ضد السقم فيكون المعنى ازالة السقم من السقيم •
 وعند اهل الفرائض هو ان يؤخذ السهام من اقل عدد يمكن على وجه لا يقع الكسر على واحد من الورثة كذا
 في الشريفي سمي به لان وقوع الكسر على واحد من الورثة بمنزلة السقم فتعالجه بالطريق المذكور
 المعروف عندهم فانت بمنزلة الطبيب والطريق المذكور بمنزلة الدواء والحاصل ازالة الكسر الواقعة بين
 السهام والرؤس • وعند المحققين هو كتابة صم على كلام يحتمل الشك بان كرر لفظ مثلا لا يخل تركه كذا
 في خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

الصريح بالراء المهملة عند الاصوليين لفظ انكشف المراد منه في نفسه بسبب كثرة الاستعمال
 حقيقة كان او مجازا وحكمه ثبوت موجهه من غير حاجة الى النية او القرينة وتقابلته الكناية وتجيئ
 في فصل الياء من باب الكف هذا هو المذكور في كتب الحنفية [قوله في نفسه اي بالنظر
 الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيها معنى حقيقيا او مجازيا
 واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع
 او عن القرينة او نحو ذلك وايضا احتراز عن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل
 المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل في الكناية كذا في التلويح] واما
 في العضدي فقال هو من اقسام المنطوق فانه ينقسم الى صريح وغير صريح وتجيئ في فصل القاف من
 باب النون • وعند النجاة يطلق على التأكيد اللفظي • في العباب التأكيد باعادة لفظ الاول يسمى صريحا
 وبغير لفظ الاول يسمى غير صريح ومعنويا ويطلق ايضا على قسم من الاعراب • والتصرحة عند اهل
 البيان قسم من الاستعارة مقابلة للمكنية وتجيئ في لفظ الاستعارة في فصل الراء من باب العين •

[**المصافحة والتصانف** دست يكديكر را گرفتن و آن سنت است نزد ملاقات و بايد كه بهر
 دو دست بود و آنكه بعض مردم بعد نماز فجر و يا بعد نماز جمعه مي كنند چيزي نيست و بدعت
 است از جهت تخصيص وقت اما سنيت مصافحه كه على الاطلاق است باقي است پس اگر از سابق
 ملاقات نشده باشد سنت است و اگر ملاقات شده باشد بدعت است و با زن جوان مصافحه حرام
 است و با پيرزن كه مشتهات نبود لباس است و روايت كرده اند كه ابوبكر صديق رضي الله عنه در
 خلافت خود بعبائز كه شير آنها خورده بود مصافحه مي كرد و ابن زبير رضي الله عنه در مكه عجزوي
 را براي بيمار داري خود اجاره گرفت كه پايهاي او را ميماييد و در سر او سپش ميچست و اگر همچنين مردى
 پير باشد كه از فتنة شهوت ايمن باشد او را مصافحه با زن جوان درست است و مصافحه با امرود خوش
 شكل درست نباشد و بهر كه نظر كردن حرام است مساس كردن او نيز حرام است بلكه حرمت مساس
 سخت تر از نظر است • و سنت آنست كه چون سلام گويد دست بدهد وليكن كف بر كف نهد و سر

انكشتان نگیرد كه بدعت است هكذا في شرح المشكوة للشيخ عبد الحق الدهلوي [وعند المحدثين هي مساواة احد اصحاب كذب الحديث لشيخ الراوي لا للراوي وسبق بيانها في لفظ المساواة في فصل الياء من باب السين •

الصفحة كاللقطة بحسب الغت هر چیز بست كه عريض و منبسط باشد و مراد از آن در علم اسطرلاب جسمیست كه محیط باشد باو دو دائرة متساوي متوازي و سطحی كه واصل باشد میان محیطین این دو دائرة و صفحة كه بر آن افاق اقالیم سبعة نوشته باشند آن را صفحة آفاقي نامند كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب •

الصفحة الملساء عند الحكماء و المتكلمين هي ما يكون اجزأه المفروضة متساوية في الوضع و متصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة و تسمى مساما او غير نافذة و تسمى زوايا كذا في شرح المواقف في بيان جواز الخلاء في بحث المكان • و صفحة القمر و الشمس يجيى في لفظ الاصبع في فصل العين •

الصلح بالضم و سكون الـام في اللغة اسم من المصالحة خلاف المخاصمة مأخوذ من الصلاح و هو الاستقامة يقال صلح الشيء اذا زال عنه الفساد و في الشريعة عقد يرفع النزاع اي يكون المقصود و الغرض منه رفع النزاع فلا يرد هبة الدين ممن عليه الدين بعد المطالبة و الدعوى فانه يرتفع النزاع بذلك ايضا لكن المقصود الاصلي من الهبة مطلقا ليس رفع النزاع كذا ذكر في البرجندي [أعلم ان الصلح باعتبار احوال الدعوى عليه على ثلاثة اضرب لان الخصم وقت الدعوى اما ان يجيب او يسكت و الاول اما بالاتقرار او الانكار فالاول اي الصلح بالاتقرار فكلمه كالبيع ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع و هو مبادلة المال بالمال بالتراضي فتجرى فيه أحكام البيع كالشفعة و الرد بالعيب و خيار الرؤية و الشرط و حكمه كالأجارة ان وقع عن مال بمنفعة او عن منفعة بمال او بمنفعة عن جنس آخر فتجرى فيه احكام الاجارة فيشترط التوقيت و يبطل بموت احدهما و بهلاك المحل في المدة و الثاني و الثالث اي الصلح على الانكار و السكوت معاوضة في حق المدعي و فداء يمين و قطع نزاع في حق المدعى عليه فلا شفعة في صلح عن دار لان المدعى عليه يزعم ان تلك الدار ملكه و غرضه بالصلح استبقاء ملكه على ما كان و تجب في صلح على دار لان المدعي يأخذ تلك الدار عوضا عن ملكه فيؤخذ على زعمه • ثم الصلح باعتبار بدليه على اربعة اوجه أما ان يكون عن معلوم على معلوم وهو جائز لا محالة و أما ان يكون عن مجهول على مجهول فان لم يحتج فيه الى التسليم مثل ان يدعي حقا في دار رجل و ادعى المدعى عليه حقا في الارض بيد المدعي فاصطحا على ترك الدعوى من الجانبين جاز و ان احتج اليه و قد اصطحا على ان يدفع احدهما مالا ولم يبينه او على ان يسلم اليه ما ادعاه لم يجز لان الجهالة فيه تمنع التسليم و التسلم و أما ان يكون

عن مجهول على معلوم وقد احتج فيه الى التسليم كما اذا ادعى حقا في دار في يد رجل فاصحا على ان يعطيه المدعي مالا معلوما ليسلم المدعي عليه ما ادعاه وهو لا يجوز وان لم يحتج فيه الى التسليم كما اذا اطلقا في هذه الصورة على ان يترك المدعي دعواه بمال معلوم يعطيه المدعي عليه فهذا جائز واما ان يكون عن معلوم على مجهول وقد احتج الى التسليم لا يجوز وان لم يحتج اليه جاز والاصل في ذلك ان الجهالة المفضية الى المنازعة المانعة عن التسليم والتسلم مفسدة والجهالة التي ليست هذه صفتها لا تكون مفسدة هكذا في العناية شرح الهداية والطحطاوي شرح الدر المختار [و ملح نزد موفيه عبارتهست از قبول اعمال و عبادات كما وقع في بعض الرسائل •

الصالح عند المحدثين حديث هو دون الحسن قال ابو داود وما كان في كتابي السنن من حديث فيه وهن شديد فقد بينته وما لم اذكر فيه شيئا فهو صالح وبعضها اصلح من بعض انتهى • قال الحافظ ابن حجر لفظ صالح في كلامه اعم من ان يكون لاحتجاج او لاعتبار فما ارتقى الى الصحة ثم الى الحسن فهو بالمعنى الاول وما عداها فهو بالمعنى الثاني وما قصر عن ذلك فهو الذي فيه وهن شديد هكذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

[**الصلاح** هو سلوك طريق الهدى وقيل هو استقامة الحال على ما يدعو اليه العقل والشرع و **الصالح** القائم بما عليه من حقوق العباد وحقوق الله تعالى كذا في كليات ابي البقاء •]

الصالحية فرقة من المعتزلة اصحاب الصلحي وهم جوزوا قيام العلم والارادة والقدرة والسمع والبصر بالميث ويلزمهم جواز كون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون البارئ تعالى حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها كذا في شرح المواقف •

المصلحة هي ما يترتب على الفعل ويجبى في لفظ الغاية في الناقص اليائي من باب الغبن المعجمة وجع المصلحة المصالح • و **المصالح** المرسله عند الاموليين هي الاوصاف التي تعرف عليها اى بدون شهادة الاصول بمجرد الاخالة اى بمجرد كونها مخيلة اى موقعة في القلب خيال العلية والصحة فلم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وهي مقبولة عند الغزالي اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية • ثم قال الغزالي وهذه اى المصلحة التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وان سميناها مصلحة مرسله لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع فهي ليست بقياس اذ القياس له اصل معين و **المصالح** الحاجية هي التي في محل الحاجة و **المصالح** التحسينية هي التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل هي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم هكذا يستفاد من التوضيح والتلويع والچلبي ويجبى في لفظ المناسبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب الذوق •

الاصطلاح هو العرف الخاص [وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم بعد نقله عن موضوعه الاول لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص او لمشاركتهما في امر او مشابتهما في وصف او غيرها كذا في تعريفات الجرجاني] وقد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاد المعجمة من باب الجيم • والاصطلاح هو ما يتعلق بالاصطلاح يقال هذا منقول اصطلاحى وسنة اصطلاحية و شهر اصطلاحى ونحو ذلك •

فصل الدال المهمة * الصعود بالتفتح وتخفيف العين ضد الهبوط كما فى المنتخب واستعملها اهل الهيئة لمعان بعضها بالقياس الى الحركة الاولى وبعضها بالقياس الى الحركة الثانية اما بالقياس الى الحركة الاولى فيقال النصف الصاعد من الفلك هو من غاية الانحطاط تحت الانق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج و يسمى النصف الشرقي والنصف المقبل ايضا و النصف الهابط هو من غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط و يسمى النصف الغربي والنصف المنحدر ايضا ويقال الصعود ايضا على تقارب الكوكب من سمت الرأس والهبوط على تباعده منه على ما ذكره عبد العلي البرجندى في بحث النطاقات في شرح التذكرة من الصعود والهبوط وقد يطلق على تقارب الكوكب من سمت الرأس وتبعده وعلى كونه فى النصف الشرقي من الفلك والنصف الغربي منه انتهى كلامه و اما بالقياس الى الحركة الثانية فيستعملان لمعان أحدها ان مركز التدوير او الكوكب اذا كان متحركا في نصف البروج الذي هو من اول الجدي الى آخر الجوزاء على التوالي يسمى صاعدا وفى النصف الآخر هابطا وثانيها انه اذا كان مركز التدوير او مركز الشمس متحركا فى النطاق الثالث والرابع من الخارج او كان مركز الكوكب فى النطاق الثالث والرابع من التدوير يسمى صاعدا وفى النطائين الآخرين هابطا فالمراد بالصعود حينئذ تباعد مركز التدوير او الكوكب عن الارض و بالهبوط تقاربه منها و ثالثها انه اذا كان مركز التدوير او الكوكب متحركا من منتصف النصف الجنوبي من منطقة الخارج الى منتصف النصف الشمالي منها يسمى صاعدا وفى النصف الآخر هابطا وبهذا المعنى الاخير يطلق الصعود والهبوط فى العروض • وذكر العلامة فى النهاية والتحفة انه قد يراد بصعود الكوكب ازدياد بعده على البعد الاوسط فبهذا الاعتبار يقال انه صاعد مادام فى النطاق الاول والرابع وهابط مادام فى النطائين الآخرين والمشهور عند اهل الاحكام انه بهذا الاعتبار يسمى مستعليا ومنخفضا ولا مشاحة فى الاصطلاحات والظاهر من بعض كتب الهيئة انه يطلق الصعود والهبوط فى النطاقات البعدية المسيرية والاستعلاء والانخفاض فى النطاقات البعدية فيقال انه صاعد مادام فى النطاق الاول والرابع من النطاقات المسيرية وهابط مادام فى الباقيين منها ويقال انه مستعل مادام فى الاول والرابع من النطاقات البعدية ومنخفض مادام فى الآخرين منها • وفي شرح الملخص وربما يقال انه صاعد مادام فى الاول والرابع من النطاقات البعدية ويسمى مستعليا وهابطا مادام فى الآخرين ويسمى منخفضا هكذا يستفاد من شرح المواقف ومما ذكره

عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص و شرح التذكرة •

الصيد بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية مصدر بمعنى الاصطياد و يطلق ايضا على ما يصطاد كما في شرح ابي المكارم و هو على ما قال المطرزي حيوان ممنوع متوحش طبعاً لا يمكن اخذه الا بحيلة فخرج بقيد الممنوع الدجاجة و البط و نحوهما ان المراد منه ان يكون له قوائم او جناحان يعتمد عليهما او يقدر على الفرار من جهنهما بالمتوحش مثل الحمام الاهلي ان معناه ان لا يألف الناس ليلاً و لا نهراً و بقيد طبعاً ما توحش من الاهليات فانها لا تحل بالاصطياد وتحل بذكاة الضرورة و دخل به متوحش يألف كالظبي و قوله لا يمكن اخذه الا بحيلة اي لا يملكه احد • و في القاموس و غيره الصيد ممنوع لا مالك له فالصيد اعم من الحلال [و الاصطياد مباح فيما يحل اكله و ما لا يحل فما يحل اكله فصيده لالكل و ما لا يحل اكله فصيده لغرض آخر اما للانتفاع بجلده او بشعره او بعظمه او غيرها او لدفع اذائه و الاصطياد مباح بخمسة عشر شرطاً مبسوطه في العناية و الصيد لا يختص بماكول اللحم بل يطلق على كل ما يصاد كما قال بعضهم شعراً • صيد الملوك ثعالب و ارناب • و اذا ركببت فصيدي الابطال • و ترجمته بالفارسية • • بيت •

خرگوش و روبه اند شکارشهان ولی • مردان کار و مت سوار ی شکار من [

هكذا في الهداية و شرحه و الدر المختار و شرحه •]

فصل الرء المهمة * الصبر بالفتح وسكون الموحدة بمعنى شكيبائي قال السالكون التصبر هو حمل النفس على المكاره و تجرع المرارة يعني ان لم يكن المرء مالك الصبر فينبغي ان يجتهد و يكلف نفسه الصبر و الصبر هو ترك الشكوى الى غير الله • و قال سهل الصبر انتظار الفرج من الله و هو افضل الخدمة و اعلاها • و قال غيره الصبر ان تصبر في الصبر معناه ان لا تطاع فيه الفرج يعني در بلاها و شدائد خروج ازان نه ببند و گفته اند صبر آنکه بنده را اگر بلا برسد نناك • و رضاه آنکه بنده را اگر بلا برسد ناخوش نگردد لله ما اعطى و لله ما اخذ فمن انت في البين • و بعضی گویند كه اهل صبر بر سه مقام اند اول ترك شكایت و این درجه تائبانست دوم رضاه بمقدور است و این درجه زاهدانست سیوم محبت آنست كه مولی باوی كند و این درجه صدیقانست و این انقسام صبریست كه در مصیبت و بلا باشد بدانكه صبر باعتبار حكم منقسم می شود بفرض و نقل و مكروه و حرام چه صبر از محذور فرض است و از مكروهات نقل و صبر بر رنج داشت مخطور محذور است چنانكه او قصد حرام كند بشهوتی مخطور و غیرت او در هیجان آید آنگاه از اظهار غیرت صبر كند و بر آنچه براهل رود صبر كند و صبر مكروه صبری باشد بر رنج داشتیکه بجهتی مكروه در شرع بدو رسد پس شرع باید كه محك صبر باشد كذا في مجمع السلوك [و قيل الصبر هو ترك الشكوى من ألم البلوى الى غير الله لا الى الله لان الله تعالى اثني على ايوب صلعم بالصبر بقوله انا وجدناه صابراً مع دعائه في دفع الضر عنه

بقوله و ايوب اذ نادى ربه اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين فعلمنا ان العبد اذا دعى الله تعالى في كشف الضر عنه لا يقدح في صبره و لئلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى و دعوى التحمل بشاقه قال الله تعالى ولقد اخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم و ما يتضرعون فان الرضا بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله و لا الى غيره و انما يقدح بالرضا في المقضي ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضي والضر هو المقضي به و هو مقضي عين العبد سواء رضي به او لم يرض كما قال معلم كذا في الجرجاني [وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و بشر الصابرين الصبر ضربان احدهما بدني لتحمل المشاق بالبدن و الثبات عليه و هو اما بالعقل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد و الالم العظيم و ثانيهما هو الصبر النفساني و هو منع النفس عن مقتضيات الشهوة و مشتبهات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن و الفرج يسمى عفة و ان كان على احتمال مكروه اختلفت آساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي يدل عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر و يضاده حالة تسمى الجزع و الهلع و هو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت و ضرب الخد و شق الجيوب و غيرها و ان كان في حال الغنى يسمى ضبط النفس و تضاده حالة تسمى البطور و ان كان في حرب و مقاتلة يسمى شجاعة و يضاده الجبن و ان كان في كظم الغيظ و الغضب يسمى حلما و يضاده البرق و ان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر و يضاده الضجر و الندم و ضيق النفس و ان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس و يسمى صاحبه كتوما و ان كان في فضول العيش يسمى زهدا و يضاده الحرص و ان كان على قدر يسير من المال يسمى القناعة و يضاده الشره و قد جمع الله اقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال و الصابرين في البأساء و الضراء اي الفقر و حين البأس اي المحاربة قال الثعالبي ليس الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن و كفت النفس عن ابراز آثاره كان صاحبه صابرا و ان ظهر دمع عين او تغير لون • و قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى و هو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم ظهر فذلك يسمى سلوا و هو مما لا بد منه • قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه * فائدة * قال الغزالي الصبر من خواص الانسان و لا يتصور في البهائم لانها سلطت عليهم الشهوات و ليس لهم عقل يعارضها و كذا لا يتصور في الملائكة لانهم جردوا للشوق الى الحضرة الربوبية و الابتهاج بدرجة القرب و لم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجهد آخر و اما الانسان فانه خلق في الابتداء ناقصا مثل البهيمة ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح اذا بلغ ففيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة و الاعراض عن الدار الآخرة و عقل يدعوه الى الاعراض عنها و طلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العرف ان الاشتغال عنها يمنع عن الوصول الى اللذات صارت صادة و مانعة لداعية لشهوة

من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبرا انتهى ما في التفسير الكبير •

المصدر بالفتح و سكن الدال المهملة بحسب اللغة اول وبالي هر چیز • و در اصطلاح عروضيان

ركن اول از مصراع اول بيت را نامند كما وقع في الرسائل العربية و الفارسية

المصدر هو ظرف من الصدور وعند النحاة يطلق على المفعول المطلق ويسمى حدثا و حدثانا

و فعلا و يجيء في فصل اللام من باب الفاء وعلى اسم الحدث الجاري على الفعل اي اسم يدل

على الحدث مطابقة كالضرب او تضمننا كالجلسة والجلسة والمراد بالحدث المعنى القائم بغيره سواء

صدر عنه كالضرب او لم يصدر كالتطول كما في الرضي وقيل المصدر ما يكون في آخر معناه

الفارسي الدال والنون او التاء والنون [كما قيل في الشعر المعروف • شعره • مصدر اسمي

است گر بود روش • آخر فارسيش دن يا تن • وبعضهم زادوا فيه قيداً وهو ان يحصل الماضي بعد

حذف نونه ليخرج كلمة كرون بمعنى رقبة وكلمة ختن اسم بلد معروف هكذا في رسائل القواعد

الفارسية [وما قيل ان الاسود معناه المتصف بالسواد بمعنى سياهي لا بمعنى سياه بودن فينتقص حده

بالصفة المشبهة اذ المراد بالفعل الواقع في تعريفه هو الحدث فالجواب انه لما كانت الصفة المشبهة

موضوعة لمعنى الثبوت انسلخ عنها معنى التجدد فلا يرد النقض بالالوان و لزوم عدم الفرق بين المعنى

المصدري والحاصل بالمصدر وما قيل ان المراد المعنى القائم بغيره من حيث انه قائم بغيره فلا ترد

الالوان فتوهم لان النسبة ليست مأخوذة في مفهوم المصدر نص عليه الرضي كيف و لو كان

كذلك لوجب ذكر الفاعل كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في

تعريف الفعل والمراد بجريانه على الفعل في اصطلاحهم تعلقه به بالاشتقاق سواء كان الفعل مشتقا

والمصدر مشتقا منه كما هو مذهب البصريين او بالعكس • كما هو مذهب الكوفيين كما ان

جريان اسم الفاعل على الفعل عندهم هو موازنته اياه في حركاته وسكناته بالوزن العروضي و كما ان

جريان الصفة على موصوفها جعل موصوفها صاحبها اي مبتدأ او اذا حال او موصولا او متبوعا لها او موصوفا

و كل من الثلاثة اصطلاح مشهور في محله فلا غرابة في التعريف فالمراد بالحدث الجاري على الفعل

ما له فعل مشتق منه ويذكر هو بعد ذلك الفعل تأكيدا له او بيانا لنوعه او عدده مثل جلست جلوسا

وجلسة وجلسة وبغير الجاري على الفعل ما ليس له فعل مشتق منه مذكور او غير مذكور

يجري هو عليه تأكيدا له او بهانا له نحو انواعا في قولك ضربت انواعا من الضرب لان الانواع

ليس لها فعل تجري عليه فقيد بالجاري ليخرج عنه غير الجاري اذ لا مدخل له فيما نحن فيه

فمثل ولا له و ونحنا له لا يكون مصدرا لعدم اشتقاق الفعل منه و ان كان مفعولا مطلقا و مثل العالمية

والقادريّة لا يكون مصدرا ولا مفعولا مطلقا وكذا اسماء المصادر كالوضوء والفعل بالضم لعدم جريانه على

الفعل ايضا • وقيل المراد بالجاري على الفعل ما يكون جاريا عليه حقيقة او فرضا فلا تخرج المصادر التي لا فعل لها • وفيه أنه حينئذ يشكل الفرق بينها وبين اسماء المصادر كذا في شروح الكافية • أعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما في اصل النسبة و يسمى مصدرا و اما في الهيئة الحاصلة للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحركة الحاملة من الحركة و يسمى الحاصل بالمصدر و تلك الهيئة اما للفاعل فقط في اللازم كالمتحركة و القائمية من الحركة والقيام او للفاعل و المفعول و ذلك في المتعدي كالعالمية و المعلوماتية من العلم و باعتبارها يتسامع اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدرا للمعلوم و قد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين هما معنيا الحاصل بالمصدر و الا لكان كل مصدر متعددا مشتركا و لا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه كذا قال الجليلي في حاشية المطول في بحث الفصاحة في بيان التعقيد • و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور المصدر موضوع للحدث الساذج من غير اعتبار نسبتته الى الفاعل او متعلق آخر و الفعل مأخوذ في مفهومه النسبة و ضعا فان اعتبر من حيث انه منسوب الى الفاعل فهو مبني للفاعل و ان اعتبر من حيث انه منسوب الى متعلق آخر فهو مبني للمفعول و اذا لم يعتبر شي من هاتين كان محتملا للمعنيين و يكون للقدر المشترك بينهما فالمعنى المصدر في مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار بالذات و الحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد مثلا بالمعنى المصدر في ستودن و الحاصل بالمصدر ستايش و ليس المراد منه الاثر المترتب على المعنى المصدر في كالا لم على الضرب فقد ظهر ان ما قيل ان صيغ المصادر لم توضع الا لما قام به و كونها لمعنيين ما هو صفة للفاعل و ما هو صفة للمفعول ككون الضرب بمعنى الضاربة اي كون الشيء ضاربا اي زنده شدن و كونه بمعنى الضرورية اي كونه مضروبا اي زده شدن لابد له من دليل كلام لا طائل تحته انتهى فقد ظهر بهذا فساد ما ذكره الجليلي ايضا فتأمل •

اسم المصدر كما يستفاد مما سبق هو اسم الحدث الغير الجاري على الفعل • و در شرح نصاب صبيان قهستاني مذكور است كه اسم مصدر پنج قسم است اول وصف حاصل مرفاعل را و قائم با و مترتب بر معني مصدرى كه آن تأثیر است و این قسم را حاصل مصدر نیز گویند چنانچه در تلویح مذكور است و جميع مصادر را بر این معني اطلاق كنند مثل جواز بمعني روايي و روا بودن اول معني اسمي است و دوم معني مصدرى و فرق ميان مصدر و حاصل مصدر در جميع الفاظ بحسب معني ظاهر است و در بعض الفاظ بحسب لفظ نیز مثل فعل بكسر فا كذا را و بفتح فا كردن و حاصل مصدر را نیز اطلاق ميكنند بر مصدر مستعمل بمعني متعلق فعل مثل خلق بمعني مخلوق چنانچه از شرح عقائد در بحث افعال عباد مستفاد ميگردد و قريب باین است آنچه در امالي ابن حاجب مذكور است اسمي كه وسيلة فعلى گردد مثل اكل چون بمعني آنچه خورده شود استعمال يابد و را

اسم مصدر گویند و چون بمعنی خوردن باشد او را مصدر گویند دوم اسمی است مستعمل بمعنی مصدر که فعلی از مشتق نگشته مثل قهقروی این در امالی ابن حالجب مذکور است سیوم مصدر معرزه مثل لچار که اسم الفجور است چهارم اسمی است بمعنی مصدر و خارج از اوزان قیاسیه مصدر مثل سقیا و غیبت که اسم سقی و اغتیاب است و این قسم در کلام عرب بسیار است پنجم اسمی است مرادف مصدر مصدر بمیم و او را مصدر میمی نیز گویند مثل منصرف و مکرم این در رضي مذکور است انتهی کلامه اقول لا شک ان الاقسام الخمسة المذكورة لیست مشتركة فی مفهوم عام یطلق علیه اسم المصدر كما هو دأب التقسیم حیث یذكر اولاً لفظ یكون معناه عاماً شاملاً للاقسام ثم یدکر بعده اقسامه كما ترى فی تقسیم الكلمة التي هی اللفظ الموضوع لمعنی مفرد الی الاسم و الفعل و الحرف فهذا ارید بالتقسیم تقسیم ما یطلق علیه لفظ اسم المصدر كما یقسم الی العین الی الجارية و الباصرة و غیرهما و كما قسم اهل الاصول السبب و العلة الی الاقسام المعینه هكذا ینبغي ان یفهم •

عظ
التصدير عند اهل البدیع من المحسنات المعنویة و یسمى رد العجز علی الصدر ایضا و هو فی النثر ان یجعل احد اللفظین المکررین او المتجانسین او الملحقین بهما فی اول الفقرة و اللفظ الآخر فی آخر الفقرة و المراد بالمکررین المتحدان لفظاً و معنی و بالمتجانسین المتحدان لفظاً لا معنی و بالملحقین بالمتجانسین اللذان یجمعهما الاشتقاق او شبه الاشتقاق فیکون اربعة اقسام الاول ان یكون اللفظان مکررین نحو و تخشى الناس و الله احق ان تخشاه و الثاني ان یكونا متجانسین نحو سائل اللئیم یرجع و دمه سائل الاول من السؤال و الثاني من السیال و الثالث ان یجمعهما الاشتقاق نحو استغفروا ربکم انه کان غفارا و الرابع ان یجمعهما شبه الاشتقاق نحو قال انی لعلمکم من القالین • و فی النظم ان یكون احدهما ای احد اللفظین المکررین او المتجانسین او الملحقین بهما فی آخر البیت و اللفظ الآخر فی صدر المصراع الاول او حشوه او آخره او صدر المصراع الثاني فهو اربعة اقسام لان اللفظ الآخر فی صدر المصراع الاول او حشوه او آخره ای عجزه او صدر المصراع الثاني و علی کل تقدير فاللفظان اما مکرران او متجانسان او متشابهان اشتقاقاً او شبه اشتقاق فتصیر الاقسام ستة عشر حاصلة بضرب الاربعة فی الاربعة • و اعتبر صاحب المفتاح قسماً آخره هو ان یكون اللفظ الآخر فی حشو المصراع الثاني نحو • شعر • فی علمه و حلمه و زهده • و عهده مشتهر مشتهر • فعلى هذا یصیر مجموع الاقسام عشرين و لا یخفى ان ترکه اولی اذ لا معنی فیه لرد العجز علی الصدر اذ لا صدارة لحشو المصراع الثاني اصلاً بخلاف المصراع الاول • و قد یجاب عنه بانه لو کان لحشو المصراع الاول صدارة بالنسبة الیه لکان لحشو المصراع الثاني ایضاً صدارة بالنسبة الیه فتأمل هكذا یرتفع من المطول و الجلیبی و الاتقان فی نوع الفواصل و تفصیل الا مثله یطلب من المطول •

المصادرة عند اهل النظر تطلق على قسم من الخطاء في البرهان لخطأ مادته من جهة المعنى وهي جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان بتغيير ما وإنما اعتبر التغيير بوجه ما يقع إلا لتباس كقولنا هذه نقلة وكل نقلة حركة فهذه حركة فالصغرى هنا عين النتيجة فإن قيل هذا خطأ في الصورة لأن النتيجة حينئذ لا تكون قولاً آخر فلا يكون قياساً فلنسا هو قول آخر نظراً إلى ظاهر اللفظ • ويقال أيضاً بعبارة أخرى توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى • ومن هذا القبيل الأمور المتضافئة فإذا جعل أحدهما مقدمة من مقدمتي برهان كان كجعل النتيجة مقدمة من برهانها مثل هذا ابن لأنه ذواب وكل ذي اب ابن لأن الصغرى في قوة النتيجة ومن هذا القبيل أيضاً كل قياس دوري وهو ما يتوقف ثبوت إحدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة أما بمرتبة أو بمراتب • ومنهم من يجعل المصادرة من قبيل الخطأ من جهة الصورة قائلاً بأن الخطأ في الصورة إما بحسب نسبة بعض المقدمات إلى بعض وهو أن لا يكون على هيئة شكل منتج وإما بحسب نسبة المقدمات إلى النتيجة بأن لا يكون اللازم قولاً غير المقدمات وهو المصادرة على المطلوب هكذا يستفاد من حواشي العضدي للسيد السند والسعد التفنيزاني في بحث المغالطة • وقيل المصادرة على المطلوب أربعة أوجه الأول أن يكون المدعى عين الدليل والثاني أن يكون المدعى جزء الدليل والثالث أن يكون المدعى موقوفاً عليه صحة الدليل والرابع أن يكون موقوفاً عليه صحة جزء الدليل انتهى • وقد تطلق المصادرات على مقدمات مذكورة في العلوم المدونة مسلمة في الوقت مع استنكار وتشكيك وقد سبق في مقدمة الكتاب في بيان معنى المبادي [الأصرار الإقامة على الذنب والعزم على فعل مثله كذا في الجرجاني •]

الصغير بالعين المعجمة كالكرم يطلق على قسم من الادغام والاشتقاق كما مر في بحثهما •

الأصغر عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق وعند المنطقيين يطلق على موضوع

المطلوب في القياس الاقتراضي وقد سبق في لفظ الحد أيضاً في فصل الدال من باب الحاء •

الصغرى مونث الأصغر وهو عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة وعلى قسم

من الفاصلة وعند المنطقيين هي القضية التي فيها الأصغر وقد سبق أيضاً في لفظ الحد •

المصغر على صيغة اسم المفعول من التصغير عند الصرفيين هو اللفظ الذي زيد فيه شيء ليدل

على التقليل ويسمى بالمحقراض والتصغير والتحقيق أيضاً كما يستفاد من اللباب ويقابله المكبر

وصيغته فعيل وفعيل وفعيل وقد يجيء التصغير للتعظيم أيضاً فرجيل تصغير رجل وهو مكبر

وتصغير الترخيم ما يصغر بحذف زوائده ويسمى تحقير الترخيم أيضاً والتفصيل يطلب من الشانية

واللباب • [وبعض الشعراء جمع المصغرات في أشعار وقد أجاد وهي هذه • شعر •]

• نقيط من مسيك في ورید • • خويلك ام رشيم في خديد

- وذالك اللّويع في الضحيا • • وجيهك ام قمير في سعيد •
- ظبي بل صبي في قبي • • مريبب السطوية كالسيد •
- معيشيق الحريكة والحقيا • • مميشيق الموليف والقديد •
- معسيل اللمي له نغير • • رويقه خمير في شهيد •

هكذا الى آخر الابيات في الباب الثالث من نفحة اليمس [اما در اصطلاح اهل فارس عبارت از حرف كاف است که در اواخر الفاظ الحاق کنند و آنرا كاف تصغير نامند چنانچه در این ابیات واقع است • رباعي • گشتم خراب شیفته خرد سالکی • قدش نهالکی وجه نازک نهالکی • شیرینکی شکر لبکی شوخ چشمکی • بر روی همچو ماهکش از مشک خالکی • هكذا في مجمع الصنائع •]

الصفرة بالفاء فرقة من الخوارج اصحاب زياد بن الاصغر قالوا لا يكفر القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين ولا يكفر اطفال المشركين ولا يسقط الرجم ويجوز التقية في القول دون العمل والمعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق اوزان او قاذف ولا يقال كافر وما لاحد فيه لعظمته كترك الصلوة والصوم يقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة من دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية كذا في شرح المواقف •

الصفراء بالمد در اصطلاح محدثين جامعة است که درو خطهای زرد باشند کما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري • و نزد اطباء نام خلطی است که آنرا تلخه نیز گویند و هي قسمان طبيعية و هي كرهة الدم الطبيعي و هي احمر ناصع خفيف حاد و غير طبيعية و هي اربعة اصناف الاول المرة الصفراء والثاني المرة المخية و تسمى بالصفراء المخية ايضا والثالث الصفراء الكراسية و هي مركبة من الصفراء المحترقة و المرة الصفراء والرابع الزنجارية كذا في القانونجة و شرحه •

الصورة بالضم و سكن الواو في عرف الحكماء و غيرهم تطلق على معان • منها كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذي الصورة و هي الشبعم و المثال الشبيه بالمتخيل في المرأة • و منها ما يتميز به الشيء مطلقا سواء كان في الخارج و يسمى صورة خارجية او في الذهن و يسمى صورة ذهنية • و توضيحه ما ذكره القاضي في شرح المصابيح في باب المساجد ومواضع الصلوة من ان صورة الشيء ما يتميز به الشيء عن غيره سواء كان عين ذاته او جزئه المميز • وكما يطلق ذلك في الجنة يطلق في المعاني فيقال صورة المسئلة كذا و صورة الحال كذا فصورته تعالى يراد بها ذاته المخصوصة المنزهة عن مماثلة ما عداه من الاشياء كما قال تعالى ليس كمثله شيء انتهى كلامه • و منها الصورة الذهنية أي المعلوم المتميز في الذهن و حامله الماهية الموجودة بوجود ظلي أي ذهني كما في شرح المواقف في مبحث الوجود الذهني و على هذا قيل الصورة ما به يتميز الشيء

فى الذهن فان الاشياء فى الخارج اعيان و فى الذهن صور و على هذا وقع فى بدع الميزان و حاشيته للصادق الحلواني صورة الشيئ ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات اى الخارجية و اما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل فى العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متمائز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة التفازاني و المراد بالشيئ معناه اللغوي لا العرفي و معنى التعريف صورة الشيئ ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات لو امكنه و وجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات و كذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى • اعلم ان القائلين بالوجود الذهني لـ الاشياء بالحقبة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم و يقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس المهية مخالفة لها فى اللازم فان الصور العقلية غير متمانة فى الحلول فيجوز حلولها مع اختلاف الصور الخارجية فان المتشكّل بشكل مخصص يمنع تشكّله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعانة فى الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصويرها لشيئ من الحقائق عسيرا جدا و اذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي و سهل انتقاشها به و ايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا و لذلك تقدر النفس على تخيل السموات و الارض معا و الامور الصغيرة بالمرّة الواحدة مع اختلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها و ايضا الصورة العقلية للـ الكيفية الضعيفة لا تنزل عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية اذا حصلت فى العائلة لا يجب زوالها و اذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية • و القائلون بوجود الاشياء فى الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز يأخذون الصورة في تعريف العلم بالمعنى الاول و يجيئ في لفظ العلم ايضا [و منها الصورة الخارجية و هي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرتسمة فى المرآة من الصورة الخارجية • و منها انها تجيئ بمعنى الصفة كما في حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا في كليات ابي البقاء [و منها جوهر من شأنه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل كما في شرح حكمة العين و الصورة بهذا المعنى قسمان صورة جسمية و هي الجوهر الحال فى الهدوى الاولى و يسمى ايضا بالطبيعة المقدارية و المتصل و الاتصال الجوهري و الامتداد و الامر الممتد و هي الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث المتصل في نفسه • قيل هذا منازف لما ذكره السيد السند في حاشية الشرح التقديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث فان الجسم كل و الصورة الجسمية جزء و مفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء و التوفيق بان مرادة قدس سره كما صرح به فى شرحه للمواقف ان الجسم في بادي الرأي هو الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث اعنى الصورة

فلا منافاة وجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالمطمح واللون ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعد الثلث حكما غير مفتقر الى ترتيب قياس وهو المعنى من الصورة الجمعية وهي الجسم في بادى الراى وصورة نوعية وهي الجوهر الحال فى الهوى الثانية وهي جوهر داخل فى الجسم مبدأ لاثارة كالا ضاة والاحراق فى كل جسم نوعي وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجمعية ايضا كذلك وتسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وتسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها فى الغير وسماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ثم الصورة النوعية اثبتها المشارون واما الاشراقيون فالمشهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة والتمايز فى الاجسام بالا عراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعي عندهم يتركب من الصورة والعرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وحواشيه وغيرها • ومنها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة ويسمى بالعين ايضا ويقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس • ومنها كل هيئة في قابل وحداني بالذات او بالاعتبار اي سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية ومحل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض والجسم كذا في تهذيب الكلام • وانواع الصورة على طور اهل الكشف تجيى في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء [منها ما به يحصل الشيء بالفعل كالهئة الحاملة للسريير بسبب اجتماع الخشبات ومقابلته المادة بمعنى ما به الشيء بالقوة كقطع السريير كذا في الجرجاني] ومنها ترتيب الاشكال وضع بعضها مع بعض وهي الصورة المخصوصة لكل شكل ومنها انها تطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فيقال صورة المسئلة وصورة السؤال والجواب كذا في كليات البقاء • [وصورت حق در اصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه وآله وسلم بواسطة متحقق بودن ذات نبوي بحقيقت احديت • وصورت الهي عبارت است از انسان كامل بواسطة متحقق بودن او بحقائق اسماء الهيه كذا في لطائف اللغات •

التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك وعلى قسم من العلم المقابل للتصديق ويسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع فى العضدي والقطبي وحواشيه وتوضيح هذا المعنى يجيى في لفظ التصديق في فصل القاف وقد سبق ايضا في لفظ الحكم ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان وقد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان والكاتب وقد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اي غير تامة وهي على قسمين توصيفية و اضافية كالحيوان الناطق و غلام زيد و اما تامة غير خبرية كقولك اضرب و اما خبرية يشك فيها او مرجوح فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم واما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط واعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقررة القريبة منه وهذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق

في لفظ الاسناد * فائدة * العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق في نواتج كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك في المدرك و يقال له العلم الحصري ان هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لاتتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له و للعلم الاشرافي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى و علم المجردات المفارقة و علمنا بانفسنا و يقال له العلم الحصري و الا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي تصورا هكذا و علم الباري بجميع الاشياء و علم المجردات بانفسها و علمنا بانفسنا يستحيل ان يكون يحصل صورة فلا يكون تصورا ولا تصديقا كذا في شرح اشراق الحكمة و يطلق التصور ايضا على الامر المقصود اى المعلوم التصوري • قال في المطول في بحث الفصل و الوصل في شرح قوله الجامع اما عقلي بان يكون بينهما اتحاد في التصور الخ اى في الامر المنصور اذ كثيرا ما تطلق التصورات والتصديقات على المعلومات التصورية والتصديقية انتهى كلامه • و تصور نزد بلغاء تخيل را نامند و قد سبق في فصل الام من باب الخاء المعجمة •

الصهر بالكسر و سكون الهاء في اللغة بمعنى خسر كما في الصراج و قال محمد و ابو عبيدة مهر الشخص كل ذي رحم محرم من جانب عرسه و يدخل فيه ايضا كل ذي رحم محرم من زوجة ابنيه و زوجة ابنه و زوجة كل ذبح رحم محرم من ابنه فان الكل اصهار كذا في الهداية • و ذكر الامام الحلواني ان الاصهار في عرفهم كل ذي رحم محرم من امرأته فيدخل ابوها و اخوها و غيرهما و اما في عرفنا فلا يدخل فيه الا ابوها و امها و لا يسمى غيرهما مهرا • و عن الفراء في قوله تعالى فجعله نسبا و مهرا النسب ما لا يحل نكاحه و الصهر ما يحل نكاحه من القرابات كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الومية •

فصل الطاء * [الصراط] گفت انحضرت صلى الله عليه و سلم كه زده خواهد شد صراط بر پشت دوزخ پس مي باشم من اول كسى كه بگذرد آنرا و مشهور است كه صراط تيز تر است از شمشير و باريك تر است از موي • و در حديثى ديگر آمده است كه بر بعضى مردم همچنين است و بر بعضى مثل وادى و سيع و اين چنان است كه ميگويند طول و قوف در محشر بر بعضى مقدار پنجاه هزار سال است و بر بعضى مقدار دو ركعت نماز و اين بظاير تفاوت اعمال و انوار ايمان است و آمده است كه چون امت بر صراط بلغزند و در مانند قربان كنند و امجداه پس آنحضرت از شدت اشفاق باواز بلند ندا كند و گويد رب امتي امتي سوال نميكنم ترا امروز نفس خود را و نه فاطمه را كه دختر من است اين مبالغه در غايت اهتمام است از آنحضرت در باب امت و استخلاص ايشان و دعائي رسل دران روز اين است كه اللهم سلم سلم و در حديث ديگر آمده است كه پيغمبر شما قائم باشد بر صراط و بگويد

رب سلم سلم و قول آنحضرت برای طلب سلامت خواهد بود و از رسل نیز همچنان و در حدیث آمده است که کسیکه نیک دهد مدقه را میگذرد بر صراط هکذا فی مدارج النبوة للشيخ عبد الحق الدهلوي [

فصل العين * الاصبع بکسر الهمزة وفتح الموحدة بحسب لغت انگشت را گویند و در اصطلاح ریاضیان نصف سدس مقیاس را گویند چنانچه در لفظ ظل خواهد آمد در فصل لام از باب ظاه معجمه و نیز نصف سدس هر یک از قطر قمر و قطر شمس و از جرم هردو را گویند • قال فی التذكرة و شرحه لعبد العلي البرجندی و یجزئ کل واحد من قطري النیرین و جرمیهما الی اثني عشر جزءاً متساوية و تسمى الاصابع و الاصابع القطرية ای المعتبرة فی القطر تقید بالمطلقة و الاصابع الجرمية تقید بالمعدلة و المراد بجرمي النیرین صفحتاهما المرئیتان فان سطح نصف جرم القمر مثلا یرى من بعيد کدائرة و هذا السطح المستوي يسمى بسطح صفحة القمر و کذا الحال فی الشمس نصفحة القمر مثلا هي ما يقع من جرم القمر علی قاعدة مخروط شعاع البصر و انما یقسم هکذا لان کلا منهما فی المنظر قریب من شبر هو اثنا عشر اصبعاً کل اصبع منها ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الی ظهور البعض و لهذا یسمى الاقسام بالاصابع فاذا قیل المنکشف من القمر کذا اصبعاً فالمراد منه ظاهر و اما اذا قیل من جرم القمر قطر فالمراد منه مساحة القدر المظلم من صفحة القمر بمربع یكون مساحة تمام صفحته اثني عشر مربعا و قس علیه المنکشف من قطر الشمس و جرمها و ان شئت الزیادة فارجع الیه •

الصدع بالفتح و سکون الدال عند الاطباء هو تفرق اتصال فی طول العظم ان لوکان فی العرض یسمى کسرا او تفتتا کذا یستفاد من شرح القانونجة •

الانصداع عندهم انشقاق عرق فی غیر الرأس کذا فی بحر الجواهر •

اصداع الجمع در اصطلاح صوفیه فرق است بعد از جمع بظهور کثرت در وحدت و اعتبار کثرت در وحدت کذا فی لطائف اللغات •

الصرع بالفتح و سکون الراء فی اللغة السقوط و عند الاطباء عبارة عن مرض یحدث بسبب سدة دماغية غیر تامة تمنع الروح النفساني عن النفوذ فتشجن بها جميع الاعصاب لانقباض مبدئها و تمنع الحس و الحركة و الانتصاب سمي به تسمية للملزم باسم الاثم و قد یسمى بام الصبیان لکثرة عروضة للصبیان و بالمرض الکاهني ایضاً لان من المصروعین من یتکهن و یخبر بالغیب کالکهان و انما قلنا غیر تامة لان سدة الدماغ ان كانت تامة احدثت السکنة فهذا القید احتراز عن السکنة • و ینقسم الصرع الی بلغمية و سوداوية لان السدة اما بلغمية او سوداوية و السدة الصفراوية قلما توجد و الصرع الدموية یحتمله کذا فی شرح القانونجة •

المصراع بکسر المیم در لغت تخنثه در را گویند و در اصطلاح بلغاء آنست که از سه قالب و یا چهار

قالب مركب شده باشد کمتر و بیشتر روا نیست که آن از قبیل نظم نبود اگرچه منقول است که بزرگی یک مصراع بر حسب قانون و دریم دراز گفته مصراع اول • آب را و خالک را بر سر زنی سر نشکند • مصراع دوم • آب را و خالک را یک جا کن و درهم کنی خشتی پزی بر سر زنی سر بشکند کذا فی جامع الصنائع و فی المذهب و غیره مصراع نصف بیت را گویند •

التصريح كالتصريف عند البلغاء جعل العروض مقفاة تقفية الضرب وهو من انواع السجع على القول بجريانه في النظم قال ابن الاثير التصريح ينقسم الى سبع مراتب الاولى ان يكون كل مصراع مستقلا بنفسه في فهم معناه و يسمى التصريح الكامل كقول امرئ القيس • شعر • اناظم مهلا بعض هذا التدلل • و ان كنت قد ازعمت هجري فاجلي • و الثانية ان يكون الاول محتاجا الى الثاني فاذا جاء جاء مرتبطا به كقوله ايضا • شعر • قفا نيك من ذكرى حبيب و منزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل • و الثالثة ان يكون المصراعان بحيث يصح وضع كل منهما موضع الآخر كقول ابن الحجاج • شعر • من شروط الصبوح في المهرجان • خفة الشرب مع خلو المكان • و الرابعة ان لا يفهم معنى الاول الا بالثاني و يسمى التصريح الناقص كقول ابي الطيب • شعر • مغاني الشعب طيبا في المغاني • بمنزلة الربيع من الزمان • و الخامسة ان يكون التصريح بلفظة واحدة في المصراعين و يسمى التصريح المكرر وهو ضربان لان الالفاظ اما متحدة المعنى في المصراعين كقول عبيد • شعر • وكل ذي غيبة يروب • وغائب الموت لا يروب • وهذا انزل درجة و اما مختلفة المعنى لكونه مجازا كقول ابي تمام • شعر • فنى كان شربا للعفاة و مرتعا • فاصبح للهنديّة البيض مرتعا • و السادسة ان يكون المصراع الاول معلقا على صفة يأتي ذكرها في اول المصراع الثاني و يسمى التعليق كقول امرئ القيس • شعر • الا ايها الليل الطويل الا انجلي • بصبح و ما الاصباح منك بامثل • لان الاول بصبح و هذا معيب جدا و السابعة ان يكون التصريح في البيت مخالفا لقافيته و يسمى التصريح المشطور كقول ابي نواس • شعر • اقلني قد ندمت من الذنوب • وبلاقرار عدت من الجحود • نصّر ع بالباء ثم قفاة بالdal انتهى كلامه ولا يخفى ان السابعة خارجة مما نحن فيه كذا في المطول في بيان السجع •

المصراع بقسم الراد المشددة عند اهل البديع بيت فيه التصريح • و در مجمع الصنائع در تعريف

غزل ميگويد مصرع بيتی را گویند که هر دو مصراع او قافیه دار باشند و آن این را مطلع نامند • [

الصنع بالضم و سکون النون هو ايجاد شئ مسبق بالعدم و قد سبق بيانه في لفظ الابداع في

فصل العين من باب الباء الموحدة •

المصنوع و هو الشئ مسبق بالعدم • و نزد بلغاء آنست که نظم از صنعتی آراسته گردد که طبع

بدان ترکیب بسبب مراعات قواعد آن بدان صنعت میل کند چه بعضی صنائع مطبوع اند چون ترمیع

و تجنیس و ایهام و خیال و بعضی نامطبوع چون تجنیس مطرف و مقلوب بعض کذا فی جامع الصنائع •

الصناعة بالكسر في الاصل الحرفة يعني ببشء كما وقع في الصراح و على هذا قيل الصناعة في عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة والحجامة ونحوها مما يتوقف حصولها على المزاولة و الممارسة ثم الصناعة في عرف الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية العمل و يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل كالخياطة ونحوها اولا كعلم الفقه والمنطق والنحو والحكمة العملية ونحوها مالا حاجة فيه الى حصوله الى مزاولة الاعمال • وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة له يسمى صناعة له هكذا يستفاد من الجليلي حاشية المطول • وقال ابوالقاسم في حاشية المطول الصناعة اسم للعلم الحاصل من التمرن على العمل • وقد تفسر بملكة يقدر بها على استعمال موضوعات ما لنحو غرض من الاغراض صادرا عن البصيرة بحسب الامكان والمراد بالموضوعات آلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما في الخياطة او ذهنية كما في الاستدلال واطلاقها على هذا المعنى شائع واطلاقها على مطلق ملكة الادراك لا بأس به وقيل الصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها الافعال الاختيارية من غير روية كذا في الجرجاني •

الصناعات الخمس عند المنطقيين هي البرهان والجدل والخطابة والشعر والغالطة ويجوز ايضا في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة [ووجه الضبط في الخمس ان مقدمات القياس اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعني التخيل فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد فلنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا او جزما غير يقيني فالاول البرهان والثاني ان اعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم اولا فالاول الجدل والثاني المغالطة هكذا في شرح التهذيب لليزدي •]

الاستصناع هو استعمال من الصناعة ويعدى الى مفعولين و هو في اللغة طلب العمل وفي الشرع بيع ما يصنعه الصانع عينا فيطلب من الصانع العمل والعين جميعا فلو كان العين من المستصنع كان اجارة لا استصناعا كما في اجارة المحيط • وكيفيته ان يقال للصانع كخفاف مثلا اخزلي من ادبلك خفا مفتة كذا بكذا درهما ويريه رجله و يقبل الصانع سواء اعطى الثمن اولا كذا في جامع الرموز والبرجندي في فصل السلم •]

فصل الغين * الصوغ بالفتح وسكون الواو عند الصرفيين ان يؤخذ مادة اصل ويتصرف فيها باحداث هيئة وزيادة معنى فتبقى مادة الاصل ومعناه في الفرع كما في صوغ الاواني والحلي من الذهب فالمصدر اصل للفعل كذا في اصول الاكبري •

الصيغة بالكسر عند اهل العربية هي الهيئة الحاصلة من ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها كما في شرح المطالع في بحف الالفاظ • وقيل هي و اللغة مترادفان و الاقرب ان يقال الصيغة هي

الهيئة المذكورة و اللغة هي اللفظ الموضوع كما في التلويح في تفهيم نظم القرآن و در بعضی کتب صرف می آرد که صیغه اسم است بمعنی مصروف و مصروف مشتق است از صیاغ یا از صوغ و صوغ و صیاغ بحسب لغت زر در بوته انداختن است و حالا اطلاق کرده می شود بر هر چیز ریخته شده و این را منقول عرفی گویند و اما وجه اطلاق صیغه بر افعال آنست که هرگاه فعلی از فاعل صادر شود پس گویا آن فعل ریخته شده است از آن فاعل و این تواند بود مراد از قول صرفیان صَرَب زد آن مرد در زمان ماضی صیغه واحد مذکر غایب یعنی این زدن در زمان ماضی فعل فاعل است و بحسب اصطلاح هیئتگی را گویند که حاصل شده باشد هر لفظ را از حرکات و سکانات و از عدد حروف عند الوضع و مقصود درین فن صرف منقول عرفی است نه منقول اصطلاحی انتهى کلامه • و صیغ الاداء عند المحدثین صیغ پیروی بها الحديث مثل حدثنا و اخبرنا و قال و نحوها •

فصل الفاء * التصحيف بالحاء كالتصريف بحسب لغت خطا کردن در کتابت است و نزد اهل تعمیه تغییر کردن صورت خطی لفظ است بحو و اثبات نقطه یا به تقدیم و تاخیر حروف چنانکه در لفظ معباد ناقص یائی باب العین خواهد آمد با بیان تصحیف وضعی و تصحیف خطی و نزد بلغاء آنست که الفاظی در ترکیب آورده شود که بگردانیدن نقطه از مدح بقدح کشد و خلق بغلط تصحیف را تجنیس میخوانند و آن چنان نیست چرا که در تجنیس شرط است که الفاظ متجانس بیارد پس چون لفظی آورد و لفظی دیگر مجانس آورد تجنیس است و اگر لفظی آورد که اگر نقاط او بگرداند از مدح بقدح کشد تصحیف است مثاله • شعر • حبیبنا بذاته مخدوم • موثر العزة فی الايام • و این بمعنی مدح است و تصحیفش اینست • حبیبنا بذاته مخدوم • موثر العزة فی الآثام • و این بمعنی قدح می شود و اینچنین کلام را مصحف خوانند و این در جامع الصنائع و اعجاز خسروی گفته [مثال آن در فارسی • مصراع • مادر میان دولت تو می زнім • اگر دولت را به تغییر نقاط دولب خوانند و میزнім را میریم هجو می گردد کذا فی مجمع الصنائع] و نزد محدثین تغییر کردن حدیث است بتغییر نقاط قالوا مخالفة الراوي للثقات ان كانت بتغير الحروف او بالحروف مع بقاء صورة الخط فی السياق فان كان ذلك بالنسبة الى النقطة يسمى ذلك الحديث مصحفاً بقلم الحاء المشددة و ان كان بالنسبة الى الشكل و الاعراب سمي محرّفاً و ابن الصلاح و غيره سمي القسمين محرّفاً كذا فی شرح شرح النخبة • و فی خلاصة الخلاصة المصحف اما لفظي محسوس بالبصر او بالسمع و الاول اما فی الاسناد كما مصحف مراجع بالراء و الجیم بمزاحم بالراء و الحاء و اما فی المتن كتصحيف ستمن حديث من صام رمضان و اتبعه ستمن من الشوال الحديث بشيئاً بالشين المعجمة و الياء المثناة التحتانية و الثاني ايضاً اما فی الاسناد كما قال عن عامر الاحول فسمع و اصل الاحدب و اما فی المتن كما قيل في حديث الكهان فالدجاجة

نسمع الزجاجة واما معنوي كما قال ابو موسى العتري نحن من عترة يصلي لنا النبي صلى الله عليه وسلم يريد ما ثبت انه صلى الله عليه وسلم صلى الى عترة وهي حزبه فتوهم انه قبيلة واصل العبارة صلى الى عزته وهي حزبه والتصنيف قريب من الوضع في المتن واما في الاسناد فيصيره ضعيفا بهذا الاسناد انتهى كلامه •

المصحف بضم الميم وسكون الصاد وفتح الحاء المخففة اسم القرآن والمصحف الذي اتخذ عثمان بن عفان رضي الله عنه لنفسه بقرأ فيه يسمى مصحف الامام و ليس هو بخط عثمان رضي الله عنه كما توهمه بعضهم بل هو بخط زيد بن ثابت • وقيل الاظهر ان المراد بمصحف الامام جنسه الشامل لما اتخذته لنفسه في المدينة و لما ارسله الى مكة والشام والكوفة والبصرة وغيرها كذا في تيسير القارئ في فصل معرفة الوقوف • والمصحف بضم الميم وفتح الصاد المخففة والحاء المشددة ما وقع فيه التصنيف •

[**الصحيفة** بمعني كتاب و در عرف كتاب خرد را گویند و در بعضی کتب حدیث منقول است که ابوذر غفاری از آن حضرت صلی الله علیه وسلم پرسید که از طرف باری تعالی چند کتاب نازل شده است فرمودند صد و چهار کتاب نازل شد بر حضرت شیت بنجاء صحیفه و بر حضرت ادريس سي صحیفه و بر حضرت ابراهيم ده صحیفه و بر حضرت آدم ده صحیفه و باقي توریت و انجیل و زبور و فرقان • و طیبی در حاشیه کشف صد و چهار ده آورده ده صحیفه از انجمله بر حضرت موسی سواي توریت زیاده کرده و الله اعلم انتهى من التفسير العزيزي •]

الصرف بالفتح وسكون الراء عند اهل اللغة له معنيان احدهما الفضل ومنه سمي التطوع من العبادات صرفا لانه زيادة على الفرائض و ثانيهما النقل • وعند الفقهاء هو بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس كبيع الذهب بالذهب او بغير جنس كبيع الذهب بالفضة سمي بالصرف لانه لا ينتفع بعينه ولا يطلب منه الا الزيادة او لانه يحتاج فيه الى النقل في بدليه من يد الى يد قبل الافتراق لانه يشترط فيه التقابض قبل الافتراق كذا في مجمع البركات ناقلا عن التبيين و شرح الوقاية و يطلق الصرف ايضا على علم من العلوم المدونة و يسمى بالتصريف ايضا و صاحب هذا العلم يسمى صرفيا و صرافا و قد سبق في مقدمة الكتاب •

التصريف هو علم الصرف و قال سيبويه التصريف على ما حكى عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما تبنيه ثم تعمل في البناء الذي بنيته ما يقتضيه قياس كلامهم كما في مسائل التمرين كذا ذكر الرضي في شرح الشافية و قد سبق في المقدمة ايضا في آخر بيان علم الصرف •

[**التصرف** تحويل الاصل الواحد الى امثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل الا بها كذا في الجرجاني] و نرد بلغاء آنست که شخصی چیزی انشاء کرده باشد که در ترکیب و معانی مقصوده او بنهایت لطافت بود اما او را دست نداده باشد دیگری بقوت طبع خود چنان آرد که می بایست

و يا منعتى كه استخراج و اختراع كرده باشد ديگرى بقوت طبع در آن چيزى زياده كند از صنائع لفظي و معنوي كه لطافت بيفزايد كذا في جامع الصنائع •

المتصرف على صيغة اسم الفاعل من التصرف عند النحاة يطلق على قسم من الافعال و هو الفعل الذي يجيى منه مضارع و مجهول و امر و نهي الى غير ذلك من الامثلة كاسم الفاعل و اسم المفعول و الفعل الذي لا يجيى منه ذلك يسمى جامدا و غير متصرف نحو نعم و نعمت و بُس و بُست و على قسم من اقسام الظرف قالوا الظرف اما متصرف و يسمى متمكنا ايضا كما في بعض الحواشي المتعلقة على الضوء و اما غير متصرف و يجيى في فصل الفاء من باب الظاء النعجة و على قسم من المصدر و هو مالا يلزم فيه النصب و ما يلزم فيه النصب على المصدرية نحو سبحان الله يسمى غير متصرف كما وقع في اللباب في بحث المفعول المطلق •

المتصرفه عند الحكماء يطلق على حس من الحواس الباطنة و هي قوة محلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها تركيب الصور و المعاني و تفصيلها و التصرف فيها و اختراع اشياء لا حقيقة لها فتركيب الصورة بالصورة مثل ان يتصور انسان ذو رأسين او ذو ايدٍ اربع و نحوه و كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص و تركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصداقة له هذا اللون و تركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة و تفصيل الصورة عن الصورة مثل ان يتصور انسان بلا رأس او بدون يد او بغير رجل و نحوه و كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم و قس على هذا و اختراع اشياء لا حقيقة لها كما في تخيل انسان ذي جناحين يطير في الهواء كالطير و قد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين و تركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزبد و لا استبعاد بين القولين كما يظهر بادننى تأمل ان بين اختراع اشياء لا حقيقة لها و بين تركيب الصور و المعاني و تفصيلها عموم و خصوص من وجه ثم ان هذه القوة لا تسكن دائما لا نوما و لا يقظة و ليس عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها في المحسوسات مطلقا على ابي نظام تريد بواسطة القوة الوهمية و بهذا الاعتبار تسمى متخيلة لتصرفها في الصور الخيالية و في المعتقدات بواسطة القوة العقلية و بهذا الاعتبار تسمى مفكرة لتصرفها في الصور العقلية • فان قلت كيف تستعملها في الصور المحسوسة مع انها ليست مدركة لها عندهم • قلت القوى الباطنة كالمرآيا المتقابلة فينعكس الى كل منهما ما ارتسم في الاخرى و الوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتتذرعها فيها و تحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطارعة لها فقد فاز فوزا عظيما هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد و شرح المواقف و المطول و حواشيه •

المنصرف على صيغة اسم الفاعل من الانصراف عند النحاة قسم من الاسم المعرب ونى اللباب المعرب على نوعين الاسم المتمكن والفعل المضارع فالاول اما منصرف او غير منصرف انتهى فغير المنصرف يسمى بالمتنوع والمنعي ايضا لمنعه الكسرة والتنوين على ما في فصول الاكبري • وفي الاصطلاح القديم يسمى المنصرف بالمجرى وغير المنصرف بغير المجرى كما مر في فصل الياء من باب الجيم ثم غير المنصرف عرفه ابن الحاجب بما فيه علتان من العلل التسع مؤثرتان باجتماعهما واستجماع شرائطهما في منع الكسرة والتنوين او علة واحدة منها تقوم مقامهما في ذلك التأثير وتلك العلل التسع هي المشار اليها في قول الشاعر • شعر • عدل ووصف وتأنيث ومعرفة • وعجمة ثم جمع ثم تركيب • والنون زائدة من قبلها الف • ووزن فعل وهذا القول تقريب • اي تقريب لها الى الصواب لان في عددها خلافا فقال بعضهم تسع وهو المختار وقال بعضهم اثنان وقيل عشرة بزيادة الالف الزائدة في آخر الاسم للالحاق او غيره كاطى وقبعثرى وقيل احد عشر وزاد على العشرة المذكورة مراعاة الاصل في مثل احمر وقيل ثلاثة عشر وزاد لزوم التأنيث وتكرار الجمع • وقيل القول بانها عشرة هو الصواب فالقول بانها تسع تقريب الى الصواب وهو القول بانها عشرة • وقيل القول بان كل واحد من الامور التسعة علة قول تقريبي ومجازي لا تحقيقي اذ العلة في الحقيقة اثنان منها لا واحدة • وقيل المراد منه ان ذكر العلل في صورة النظم تقريب لها الى الحفظ لان حفظ النظم اسهل • والمنصرف بخلاف ذلك فما دخل فيه الكسرة والتنوين للضرورة او الخفة او التناسب لا يصير منصرفا بذلك حقيقة لصدق تعريفه عليه بل انما يصير في حكم المنصرف فعلى هذا ما في الارشاد من ان المنصرف هو الاسم المستوفي للحركات الثلاث مع التنوين ويسمى امكن كزيد وغير المنصرف اسم غير مستوفٍ لها بمنع الكسرة مع التنوين الا للضرورة او وفق نظاير او غاية خفة بكونه من باب نوح او هند او عند لام او اضافة تعريف بالحكم • وعد المنجمين هو الكوكب الذي ينصرف عن الاتصال ويجيء في فصل اللام من باب الواو •

الصفة بتشديد الفاء مر معناها في لفظ البيت في فصل التاء من باب الباء الموحدة •

الصنف بالفتح والكسر وسكون النون عند المنطقيين هو النوع المقيد بقيد كلي عرضي كالتركي والهندي كما في شرح الوقاية في باب الوكالة بالبيع والشراء وكتب المنطق • قال في شرح الطوائع في بحث القياس اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما انتهى فعلى هذا الصنف كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق دون العرضيات والمآل واحد •

الصوفي بالضم وسكون الواو عند اهل التصوف هو الذي هو فان بنفسه باق بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق والمتصوف هو الذي يجاهد لطلب هذه الدرجة • والمتصوف هو الذي يشبه

نفسه بالصوفي والمتصوف لطلب الجاه والدنيا وليس بالحقيقة من الصوفي والمتصوف. قال الجنيد الصوفي هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم الا الله. وقال سهل التستري المتصوف القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله. وقيل اول المتصوف علم ووسطه عمل وآخره موهبة من الله. وقيل قال الجنيد المتصوف ترك الاختيار. وقال الشبلي هو حفظ حواسك ومراعاة انفسك. وقيل بذل المجهود في طلب المقصود والانس بالمعبود وترك الاشتغال بالمفقود. وقيل الصوفي هو الذي لا يملك ولا يملك ابي لا يسترقم الطمع. وقيل الصوفي هو الذي صفا من الكدر وا مثلاً من الفكر وانقطع الى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدرو الحرير والوبر. وقيل صوفي آنست كه دل خود را صاف گردانیده باشد مرخدايرا عزوجل جز خدای دیگربرا نخواهد. وقيل صوفي آنست كه شوق يكسو نهد ودل پيش نهد وبخل يكسو نهد و ايثار پيش نهد. وقيل صوفي آنست كه ويرا ذكرى باجماع باشد وجدی باسماع بود و عملی با اتباع باشد. وقيل صوفي آنكه همیشه با خدای باشد بغير علاقه. وقيل صوفي آنست كه ويرا خدای از حظوظ انساني بميراند و بمشاهده خوبش باقي گرداند. وقال الجنيد الصوفي كالارض يعني مثل زمين است در تواضع و فروتنی.

[التصوف هو التخلق بالاخلاق الأنهية وخرقة التصوف هي ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في ارادته و يقوب على يده لا مور منها التزبي بزبي المراد ليتلبس باطنه بصفاته كما يتلبس ظاهراً بلباسه و هو لباس التقوى ظاهراً و باطناً قال الله تعالى قد انزلنا عليكم لباساً يواري سوأتكم و ريشاً و لباس التقوى ذلك الخير و منها وصول بركة الشيخ الذي البسه من يده المباركة اليه و منها نيل ما يغلب على الشيخ في وقت الالباس من الحال الذي يرى الشيخ ببصيرته الفاذة المنورة بنور القدس و انه يحتاج اليه لرفع حجبته العائقة و تصفية استعداده فانه اذا وقف على حال من يقوب على يده علم بنور الحق ما يحتاج اليه فيستنزل من الله ذلك حتى يتصف قلبه به فيسري من باطنه الى باطن المريد و منها المواصله بينه وبين الشيخ به فيبقى بينهما الاتصال القلبي و المحبة دائماً و يذكره الاتباع على الاوقات في طريقته و سيرته و اخلاقه و احواله حتى يبلغ مبلغ الرجال فانه اب حقيقي كما قال عليه الصلوة و السلام الآباء ثلثة اب و لدك و اب علمك و اب ربك هكذا في الاصطلاحات الصوفية [قيل التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً فيرى حكمها من الظاهر في الباطن و باطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمنادب بالحكمين كمال. و قيل التصوف مذهب كله جد فلا يخطو به شيعى من الهزل. و قيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية و مفارقة الاخلاق الطبعية و احماد الصفات البشرية و مجانبة الدعارى النفسانية و منازلة الصفات الروحانية و التعاق بالعلوم الحقيقية و استعمال ما هو اولى على السرمدية و النصم لجميع الامة و الوفاء لله تعالى على الحقيقة و اتبا.

BIBLIOTHECA INDICA; A COLLECTION OF ORIENTAL WORKS,

PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE

Hon. Court of Directors of the East India Company,

AND THE SUPERINTENDENCE OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

WORKS PUBLISHED.

1. FUTOOH-AL-SHAM, being an Account of the Moslim Conquests in Syria by Abú Ismá'il. Edited by Euseb. Lees. Complete, in four Fasciculi. Being Nos. 56, 62, 84 and 85.
2. RISÁLAH SHAMSYAH, a Treatise on Logic in Arabic, with an English translation, by Dr. A. SPRENGER. No. 76.
3. SOYÚTY'S ITQÁN, on the exegetic-Sciences of the Qorán. Edited by MAWLAWÉES SADEED-OD-DEEN KHÁN and BASHEER-OD-DEEN, with an analysis by Dr. A. SPRENGER. Complete in ten Fasciculi, being Nos. 44, 49, 57, 68, 70, 74, 77, 81, 99 and 104.
4. TR'SY'S list of SHIYAH BOOKS and 'ALAM-UL-HODA'S Notes on SHIYAH BIOGRAPHY. Edited by Dr. A. SPRENGER and MAWLAWY ABDAL HAQQ. Published in four Fasciculi, being Nos. 60, 71, 91 and 107.

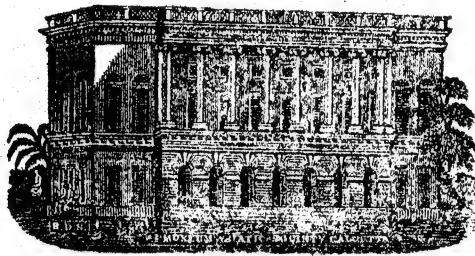
WORKS IN PROGRESS.*

1. Two works on ARABIC BIBLIOGRAPHY. Edited by Dr. A. SPRENGER. No. 21.
2. KHIRAD NAMAH ISKANDARY BY NITZAMY. Edited by Dr. A. SPRENGER and AGA MOH'AMMAD SHUSTARY. Published Fasciculus 1, No. 43.
3. A DICTIONARY of the Technical Terms used in the Sciences of the Mus. Edited by MAWLAWÉES MOHAMMAD WAJYH, 'ABDAL HAQQ and GHOLAM QADIR, Dr. SPRENGER. Published ten Fasciculi, being Nos. 58, 65, 82, 88, 95, 100, 108, 118 and 129.
4. A BIOGRAPHICAL DICTIONARY of Persons who knew MOH'AMMAD, by IBN HAJAR. Edited by ditto. Published eleven Fasciculi, being Nos. 61, 69, 75, 83, 86, 93, 101, 106, 111, 123 and 128.
5. The MAGHÁZÍ of Wáqidí. Edited by A. Von Kremer. Published four Fasciculi, being Nos. 110, 112, 113 and 121.
6. The CONQUEST OF SYRIA commonly ascribed to Wáqidy, edited with notes by WM. LEES. Vol. I. Complete in 4 Fasciculi, being Nos. 59, 66, 96 and 98. Vol. II. Nos. 102 and 103.

* For a list of the Sanskrita works in progress, See No. 126.

BIBLIOTHECA INDICA;
A
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE
Hon. Court of Directors of the East India Company,
AND THE SUPERINTENDENCE OF THE
ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.
No. 129.



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS
USED IN THE
SCIENCES OF THE MUSALMANS.

EDITED BY
MAWLAWY MOHAMMAD WAJYH,
PROFESSOR OF LAW,
MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLÁM KÁDIR
AND
DR. A. SPRENGER.

FASCICULUS X.

F. CARBERY, BENGAL MILITARY ORPHAN PRESS.

1855.

PRICE 1 RUPEE 4 ANNAS IN INDIA, AND 3s. 4d. IN LONDON.

٤٢٠

الجزء الحادي عشر
كتاب كشف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد علي التهانوي
صححه وزاد فيه و اوضحه واعلم على راس المزيدي بخطين
وافصحه الفقيه المولوي محمد وجيه مدرس
المدرسة الكلكتية و اعانه فيه المولوي
عبد الحق و المولوي غلام تادر
ورتب ذيله الويس اسپرنگر
التيرولي

اشتهار

کتاب های مفصله الذیل در سوسیتهی بمعرض فروخت اند پس اگر کسی طالب و خریدار منجمه این کتاب باشد باید که درخواست خریداری خود نزد بابو را جندرال متر محافظ کتب خانه اسپاتلک سوسیتهی بگذارند و منجمه کتب مفصله قیمت جز و خورک ده آنه است و قیمت جز و متوسط دوازده آنه است و قیمت جز و کلان یکروپیه چهار آنه است •
 ۱۰ آنه ۱۲ آنه ۴ آنه

تفصیل کتاب که برای فروخت اند

کتاب اتقان فی	ارشاد القامد
علوم القرآن للسيوطي	في اقصی المقامد
ده جز و خورک	یک جز و خورک
اصابه في اسماء	کشاف اصطلاحات
الاصحابه	الفنون
یازده جز و متوسط	ده جز و کلان
فتوح الشام منسوب الى الواقدي	فتوح الشام تصنيف ابي اسمعيل
شش جز و خورک	بتمامه چهار جز و خورک
اصطلاحات الصوفية	کتاب المغازي الواقدي
دوازده آنه	چهار جز و خورک
خزانة العام	سرائع الاسلام
سه روپيه	چهار روپيه
تاريخ نادري	انيس المشرحين
دو روپيه	دو روپيه
	جوامع علم رياضي

رسوله صلى الله عليه و سلم فی الشریعة * وقیل ترک الاختیار وقیل بذل المجهود و الانس بالمعبود وقیل حفظ حواشیک من مراعاة انفسک وقیل الاعراض عن الاعتراض وقیل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى وامله التفرغ من الدنیه وقیل الصبر تحت الامر والنهي وقیل خدمة التشرف وترك التکلف واستعمال التطرق وقیل الالحذ بالحقائق و الکلام بالدقائق و الایاس بما فی یدی الخلاق کذا فی الجرجانی * [أعلم انه قیل ان التصوف مأخوذ من الصفاء وهو محمود فی کل لسان وفیه القدورة و هو مذموم فی کل لسان درخبر است که مصطفیٰ صلی الله علیه وآله وسلم فرموده صفا از دنیا برفت و باقی ماند کدورت پس مرگ امروز تحفه بود مر هر مسلمانی را پس آن نام از صفا برخاست و غالب شد مر این طائفه را گفته اند در عصر پیغامبر و بعد آن بزرگان را صحابه میگفتند و بعد ایشان دیگران را تابعین میگفتند و بعد ایشان دیگران را تبع تابعین میگفتند و بعد ایشان دیگران را که عنایت بامر دین بیشتر میداشتند زهاد و عباد میگفتند و بعد ایشان چون اهل بدعت پدید آمدند هر یکی میان خود هاز هادی و عبادی دعوی میکردند پس خواص اهل سنت و جماعت که رعایت انفس را لازم میشمرند بنام صوفیه منفرد شدند و آن نام مشهور گشت مر ایشان را تا گویند این اسمی است مر این طائفه را از اسمای اعلام و اطلاق این اسم بریشان پیش از آن بود که از هجرت دو یست تمام گردد * بدانکه در توضیح المذاهب گوید اما تصوف در لغت صرف پوشیدن است و این اثر زهد و ترک دنیا است و در اصطلاح اهل عرفان پاکیزه کردن دل است از محبت ما سوی الله و آراسته کردن ظاهر است من حیث العمل و الاعتقاد بامامورات و دور بودن از منہیات و مواظبت نمودن بفرموده رسول خدا علیه الصلوة و السلام و این جماعت متصوفه محق اند و بعضی متصوفه مبطل اند که خود را صوفیه می شمارند و بحقیقت صوفیه نیستند و اینها چند فرقه اند که آسامی بعضی از آنها این است جبیه اولیائیه شراخیه اباحیه حایه حلولیه حوریه و اقیهه منجاهلیه منکاسلیه الهامیه و تسمیه این طوائف بمتصوفه مثل تسمیه غیر سید بسید است * و مراتب طبقات مردم علی اختلاف درجات سه قسم است قسم اول واصلان و کاملان و آن طبقه علیا است قسم دوم سالکان طریق کمال و آن طبقه وسطی است قسم سیرم مقیمان زمین و مفاک و آن طبقه سفلی است که همت ایشان تربیت بدن است از حصول نفسانی و شهوانی بطن و فرج و لباس و ننگ و ناموس و غیره و از عبادات و طاعات بجز تحریر اعضا نصیبی ندارند * و واصلان دو قسم اند اول مشابه صوفیه که بواسطه کمال متابعت حضرت نبوی علیه السلام مرتبه وصول یافته اند و بعد از آن در رجوع برای دعوت خلق بطریق متابعت حضرت نبوی علیه السلام ماذون شده اند و این طائفه کاملان اند و مکمل که عنایت الهی ایشان را بعد از استغراق در عین جمیع از شکم ماهی فنا خلاصی داده بساحل و میدان بقا رسانیده طائفه دوم آنجماعه اند که بعد از وصول بدرجه کمال حواله تکمیل

و رجوع خلق بایشان نشده و غرق بحر جمع گشتند و در شکم ماهی فنا مستهلک شدند و بناحیه بقا نرسیدند • و سالکان نیز بر دو قسم اند طالبان وجه الله و طالبان بهشت و آخرت اما طالبان حق دو طائفه اند متصرفه محق و ملامتیه متصرفه محق آنجماعه اند که از نقص صفات بشری خلاص یافته اند و ببعضی احوال صوفیه متصف شده و مطلع نهایت ایشان گشته و لیکن هنوز ببقایای نفوس متشبث مانده باشند و بدان سبب از وصول بقایا و نهایت اهل قرب و صوفیه متخلف گشته اند اما ملامتیه جماعتی اند که در رعایت معنی اخلاص و صدق بغایت سعی کنند و در سر عبادات و کتم طاعات از خلق اهتمام لازم دانند چنانچه عامی کتم معاصی کند ایشان از ظهور عبادات بجهت مظنه ریا محترز میباشند و هیچ چیز از اعمال صالحه ترک نکنند و مشرب ایشان همیشه تحقق معنی اخلاص است و بعضی گفته اند که ملامتیه آنها اند که اظهار نیکی نمیکنند و بدی نمیپوشند و این طائفه هرچند عزیز است لیکن هنوز حجاب وجود بشری در قلوب ایشان انکشاف تام نیافته و لهذا از مشاهده جمال توحید محجوب مانده اند چه در اخفای اعمال خود نظر دل بخود باقی است و کمال آنست که خود را نه ببینند و نه بحدت باشد • بیت • چه غیر و کجا غیر و کون نقش غیر • سوی الله و الله مافی الوجود • و فرق میان ملامتیه و صوفیه آنست که صوفیه را جذبۀ عنایت ازلی از وجود پرداخته و حجاب خلقت و انانیت از دیده شهود برانداخته و بر مرتبۀ رسانیده که خود را و خلق را نه ببیند پس ملامتیه مخلصان بکسر لام اند و صوفیه مخلصان اند بفتح لام یعنی ملامتیه اعمال خود را خالص میسازند از شائبۀ ریا و صوفیه را حق تعالی خالص میگرداند بخصلتی که حق تعالی را باشد نه غیر او را • اما طالبان آخرت چهار طائفه اند زهاد و فقرا و خدام و عباد اما زهاد طائفۀ که بنور ایمان و ایقان حقیقت آخرت و جمال عقبی را مشاهده کنند و دنیا را قبیح شمرند و از مقتضیات نفس بکلی اعراض نمایند و مقصود جمال اخروی دارند و فرق میان ایشان و صوفیه آنست که زاهد بجهت حفظ نفس خود از حق محجوب است زیرا که بهشت جای لذات است بخلاف صوفیه که نظر ایشان بجز خدا بردیگر نیفتد اما فقرا آن طائفه اند که بملک هیچ چیز از دنیا اختیار نکرده اند بجهت طلب حق تعالی و سبب ترک ایشان یکی از سه چیز است امید فضل یا تخفیف حساب یا خوف عقاب چه حلال را حساب است و حرام را عذاب و امید فضل را ثواب و پیش در آمدن در بهشت از اغنیا است چه فقرا پانصد سال قبل از اغنیا بجنّت در آیند و طلب جمیعت خاطر از برای بسیار کردن عبادت و حضور دل در آن و فرق میان فقرا و ملامتیه آنست که ایشان طالب بهشت اند که حفظ نفس است و ملامتیه طالبان حق اند و این فقر رسمی است و رای مرتبه در فقر و مقامیست فوق مقام ملامتیه و متصوفه و این وصف خاص صوفیست چه صوفی اگرچه مرتبۀ او و رای مرتبۀ فقر است لیکن خلاصۀ مقام فقر در مقام درج

است چه هر مقامیکه ازان مقام صوفی ترقی کند صفای آن مقام بر دارد پس فقر را در مقام صوفی وصف زائد بود و آن سبب نسبت جمیع احوال و اعمال و مقاماتحت از خود و عدم تملک آن چنانکه هیچ عمل و هیچ حال و مقام از خود نبیند و بخود مخصوص نگرداند بلکه از خود خبر ندارد و این حقیقت فقر است و فرق میان فقر و زهد آنست که فقر بی وجود زهد ممکن بود چنانکه کسی ترک دنیا کند بعزم ثابت و هنوز رغبت او بدنی باقیست و ایضا زهد بی فقر ممکن است چنانکه کسی باوجود اسباب رغبت نداشته باشد • اما خدام طائفه اند که خدمت فقرا و طالبان حق اختیار کنند و اوقات را بعد ادای فرائض در تفریح خاطر ایشان از اهدام بامور معاش و اعانت بر استعداد امر معاد ایشان مقرون دارند و آن را بر نوافل تقدیم کنند خواه بکسب خواه بسوال • اما عباد طائفه اند که پیوسته بر فرائض و نوافل و وظائف مداومت نمایند از برای ثواب آخری و این وصف در صوفی نیز موجود است لیکن میرا از ثواب و اغراض چه صوفی حق را برای حق پرستد و فرق میان زهاد و عباد آنست که باوجود عبادت رغبت بدنی ممکن بود و فرق میان عباد و فقرا آن است که غنی می تواند که از عباد بود پس معلوم شد که اعلان دو طائفه اند و سالکان شش طائفه • و هر یک ازین طوائف هشتگانه را دو متشبه اند یکی محق دیگری مبطل • متشبه محق بصوفیان متصوفه اند که بنهایات احوال صوفیان مطلع و مشتاق اند و ببقایای متعلقات صفات از بلوغ مقصد ممنوع گشته اند • و متشبه مبطل بصوفیان جماعتی اند که خود را در روی صوفیان اظهار کنند و از اعمال ایشان خالی باشند و این طائفه را باطنیه و اباحیه و صاحبیه خوانند و ایشان خود را متصوفه میگویند و میگویند که تقید باحکام شریعت و وظیفه عوام است که نظر ایشان بر ظواهر اشیا است اما حال خواص آنست که برسوم ظاهر مقید نشوند و بمراعات حضور باطن اهتمام نمایند • و متشبه محق بمجذوبان و اصل طائفه اند از اهل سلوک که سرایشان هنوز در قطع منازل صفات نفوس بود و از تابش حرارت طلب وجود ایشان در قلق و اضطراب است و پیش از ظهور کشف ذات و استقرار در مقام فنا گاه گاه کشف ذات لا مع گردد و باطن شان همیشه مشتاق این مقام میماند • و متشبه مبطل بمجذوبان و اصل طائفه اند که دعوی استغراق در بحر فنا کنند و حرکات و سکونات خود را هیچ بخود اضافه نکنند و گویند که تحرک باب بدون محرک ممکن نبود و این معنی هر چند صحیح است لیکن حال آنجماعه نیست زیرا که مراد ایشان ازین سخن تمهید عذر معاصی و حواله باراده حق و دفع ملامت از خود است و این طائفه را زناده خوانند و شیخ عبد الله تستری گفته که اگر آن شخص قائل این قول رعایت شریعت و احکام عبودیت میکند از صدیقانست و اگر از عدم محافظت شرع پاک ندارد از زندیقان است • و متشبه محق بلامتیبه طائفه اند که در تخریب نظر خلق مبالغه نمایند و اکثر سعی ایشان در تخریب رسوم عادات

و اطلاق از قیود آداب مخالطات بود و سرمایه حال ایشان جز فراغ خاطر و طیب قلب نبود و ترسم بر سوم زهاد و عباد از ایشان صورت نه بدهد و اکثر نوافل و طاعات ننمایند و جز بر ادای فرائض مواظبت ننمایند و جمع و استکثار اسباب دنیوی بایشان منسوب باشد و بطبیقة القلب قانع و طلب مزید احوال نکنند ایشان را قلندریه خوانند و این طائفه جهت عدم ریا با ملامتیه مشابهت دارند و فرق میان ایشان و ملامتیه آنست که ملامتیه بجمع نوافل و طاعات تمسک جویند لیکن آنرا از نظر خلق پنهان دارند لها قلندریه از حد فرائض در نگذرند و باظهار و اخفای اعمال مقید نشوند اما طائفه که درین زمان بنام قلندری موسوم اند و ربه اسلام از گردن برداشته اند و از اوصاف مذکوره خالی این اسم برایشان عاریت است و ایشان را حشویه گفتن لائق است • و متشبهه مبطل بلامتیه طائفه اند هم از زندا که دعوی اسلام و اخلاص کنند و بر اظهار فسق و فجور مبالغه کنند و گویند که مراد ما ازین ملامت خلق است و حق تعالی از طاعت بی نیاز است و از معصیت غیر متضرر و معصیت در آزار خلق منحصر دانند و طاعت در احسان خلق • و متشبهه محق بزهاد طائفه اند که هنوز رغبت ایشان از دنیا بکلی نگشته و خواهند که بیکبارگی رغبت بگردانند و ایشان را متزهد خوانند • و متشبهه مبطل بایشان طائفه اند که از برای قبول خلق ترک رحمت دنیا کنند و بدان تحصیل طلب جاه کنند در میان مردم و بر بعضی حال ایشان مشتبه شود و پندارند که ایشان از دنیا اعراض کرده اند و گاه بود که حال خودشان برایشان مشتبه شود گمان برند که چون خاطر ایشان بطلب اسباب دنیوی مشغول نیست علت آنست که اعراض کرده اند و این طائفه را مرائیه گویند • و متشبهه محق بفقرا آنست که ظاهر او بر سر فقر مترسم بود و باطنش خواهان حقیقت فقر و لیکن هنوز میل بغنا دارد و بتکلف بر فقر صبر می کند و فقیر حقیقی فقر را نعمتی از حق میداند و بر آن وظائف شکر همواره بتقدیم رساند • و متشبهه مبطل بفقرا آنست که ظاهرش بر سوم فقر مترسم بود و باطنش بحقیقت آن غیر مطلع و مرادش قبولیت در نظر خلق است تا نفعی از آنها حاصل شود و این طائفه را نیز مرائیه گویند • و متشبهه محق بخدام آنست که همواره بخدمت بندگان حق قیام نماید و بباطنی میخواهد که خدمت ایشان سبب نجات آخری گردد و از شوائب میل هوا و ریا تخلیص کند و لیکن هنوز بحقیقت آن نرسیده پس وقتی که بحکم غلبه نور ایمان و اخفای نفس بعضی از خدمات او در محل استحقاق باشد بتوقع محمّد و ثنای خدمت طبع بتقدیم رساند و بعضی را که مستحق خدمت باشند محروم گذارد و اینچنین کس را متخادم گویند • و متشبهه مبطل بخادم کسی باشد که او را خدمت بنیت اخروی نباشد بلکه خدمت او محض از برای دنیا باشد تا بآن سبب استجلاب اقوات از اوقات و اسباب کند و اگر آنرا در تحصیل مراد موثر نیابد ترک کند پس خدمت او مقصور بود بر طلب جاه و جلال و کثرت اتباع

و نظر او در خدمت همگی بر حفظ نفس خود بود این چنین کس را مستخدم خوانند • و متشبه محقق
 عباد کسی بود که اوقات خود را بعبادت مستغرق دارد و لیکن بجهت عدم تزکیه نفس طبع بشری
 بهر وقت در اعمال و طاعات او فتوری اندازد و کسی که هنوز لذت عبادت نیافته باشد و بتکلف
 بدان قیام نماید او را متعبد خوانند • و متشبه مبطل عباد کسی باشد از جمله مرأیه که نظر او
 در عبادت خود بر قبول خلق بود و در دل او ایمان به ثبوت آخرت نباشد و تا اطلاع غیر بر طاعت خود
 نه بیند بدان قیام نمی نماید و او را نیز متعبد خوانند انتهى ما فی توضیح المذاهب • در مرآة الاسرار
 میگوید طبقه صوفیه هفت نوع اند طالبان و مریدان و سالکان و سائران و طائران و واصلان و هفتم قطب که دل
 او بر دل محمد است علیه الصلوٰۃ والسلام و او وارث علم لدنی حضرت رسالت پناه است صلی الله علیه و سلم
 در میان خلایق و بس که صاحب لطیفه حق راست بخلاف نبی امی • و واصل کسی را گویند که قوی لطیفه
 او مرکزی گشته بر لطیفه حق • و طائر کسی را گویند که بلطیفه روحی رسیده • و سائر کسی را گویند که
 صاحب قوی مرکزی لطیفه سری باشد • و سالت کسی را گویند که صاحب قوی مرکزی لطیفه قلبی باشد
 و مرید کسی را گویند که صاحب قوی مرکزی لطیفه نفسی باشد و طالب کسی را گویند که صاحب قوی مرکزی
 لطیفه خفی قلبی باشد و عدد این طائفه سه صد و شصت تواند بود مثل ایام شمسی و نیز میگویند مردان
 خدا اقطاب اند و غوث و امامان یعنی دو وزیر قطب و اوتاد و ابدال و اختیار و ابرار و نقباء و نجباء و عمده
 و مکتومان و مفردان ای مکتوبان نقباء سه صد تن اند اسامی کل نقباء علی است و نجباء هفتاد اند
 اسامی کل نجباء حسن است و اختیار هفت اند اسامی ایشان حسین است و عمده چهار اند اسامی
 ایشان محمد است و یکی غوث است اسم او عبد الله است چون غوث بمیرد یکی از عمده بجایش رسد
 و بجای یکی از عمده یکی از اختیار آید و بجای یکی از اختیار یکی از نجباء بیاید و بجای یکی از نجباء
 یکی از نقباء بیاید و بجای یکی از نقباء یکی از خلق برآورده نهند مسکن نقباء زمین مغرب است یعنی
 زمین سویدا آنجا روز مقدار از صبح تا چاشت می شود و باقی همه شب امانازهای ایشان چون وقت
 میرسد در طی زمینها که اوقات متعین است بمشاهده عین تأثیر شمس میکنند و خمس صلوات میگذارند
 و سکونت نجباء مصر است و اختیار همیشه در سیاحت میباشد و ایشان را سکونتی و قراری نیست و عمده در
 زوایای ارض میباشد و مسکن غوث مکه است و این درست نیست چرا که حضرت عبد القادر جیلانی رحمه الله
 علیه غوث بود و در بغداد مسکن داشت انتهى و تفصیل باقی در مواضع آنها است • و در توضیح المذاهب
 میگوید مکتومان چهار هزار تن اند که مستور میمانند و از اهل تصرف نیستند اما آنانکه اهل حل و عقد
 و تصرف اند و امور ایشان صادر گردد و مقربان درگاه اند سه صد کس اند و بر وایت خلاصه المناقب هفت اند
 که ایشان را اختیار و سیاح نیز گویند و مقام ایشان در مصر است حق تعالی ایشان را بسیاحت امر

فرموده تا ارشاد طالبان و عابدان کنند و هفتاد تن دیگر اند ایشانرا نجباء خوانند و ایشان در مغرب اند و چهل تن دیگر را ابدال و جایی ایشان شام است و هفت تن دیگر را ابرار و ایشان در حجاز میباشند و پنجم تن دیگر اند ایشان را عمده گویند که ستون عالم اند و قوام عالم بدیشان است مثل قوام خانه بستون و ایشان در اطراف عالم اند و چهار تن دیگر اند ایشانرا اوتاد خوانند که مدار استحکام عالم بدیشان است چنانچه مدار ریسمان بر میخ است و سه تن دیگر اند که ایشان را نقباء گویند که نقیبان این امت اند و یک تن دیگر را قطب و غوث نامند که فریادرس همه عالم ارست و هرگاه که قطب از عالم انتقال کند یکی بجای او آید و اینچنین در همه مراتب تا یکی از صلحاء و اولیاء بجای یکی ازان چهار آید. و در کشف اللغات گویند اولیاء اقسام اند سه صد اند که ایشان را اخیار و ابرار خوانند و چهل اند که ایشان را ابدال گویند و چهار اند که مسمی باوتاد اند و سه تن اند مسمی بنقباء و یک مسمی بقطب انتهى و نیز در کشف اللغات گویند نجباء چهل تنان اند از مردان غیب که قائم باصلاح کارهای مردم اند و بردارند مشکلات بنی آدم و متصرف در کارهای خلاق. و در شرح فصوص گویند نجباء هفت تن اند که ایشان را رجال الغیب گویند و نقباء سیصد تنان اند که ایشان را ابرار گویند و پست ترین مرتبه از مراتب اولیاء مرتبه نقباء است. و در مجمع السلوک آرد که از اولیاء چهل تن اند ابدال و چهل نقباء و چهل نجباء و چهار اوتاد و هفت امضاء و سه خلفاء. و عن النبي عليه السلام انه قال في هذه الامة اربعون على خلق ابراهيم و سبعة على خلق موسى و ثلثة على خلق عيسى و واحد على خلق محمد عليهم السلام و الصلوة فهم على مراتبهم سادات الخلق. و قال ابو عثمان القرني البدلاء اربعون و الامناء سبعة و الخلفاء من الائمة ثلثة و الواحد هو القطب فالقطب عارف بهم جميعا و مشرق عليهم و لم يعرفه احد و لا يشرق عليه و هو امام الاولياء و الثلثة الذين هم الخلفاء من الائمة يعرفون السبعة و يعرفون الاربعين و هم البدلاء و الاربعون يعرفون سائر الاولياء من الائمة و لا يعرفهم من الاولياء احد فاذا نقص واحد من الاربعين ابدل مكانه من الاولياء و كذا في السبع و الثلث و الواحد الا ان يأتي بقيام الساعة انتهى. و في الانسان الكامل اما اجناس رجال الغیب فمنهم من بني آدم و منهم من هو من ارواح العالم و هم ستة اقسام مختلفون في المقام القسم الاول هم الصنف الافضل و القوم الكامل افراد الاولياء المقتفون آثار الاولياء غابوا من عالم الاكوان في الغیب المسمى بمستوى الرحمان فلا يعرفون و لا يوصفون و هم آدميون و القسم الثاني هم اهل المعاني و ارواح الاداني بتنور الولي بصورهم فيكلم الناس في الظاهر و الباطن و يخبرهم فهم ارواح كانوا اشباح للقوة الممكنة في التصوير في الذين سافروا من عالم الشهود و وصلوا الى فضاء غیب الوجود فصار عينهم شهادة و انفاسهم عبادة هؤلاء هم اوتاد الارض القائمون لله بالسنة و الفرض القسم الثالث ملائكة الالهام و البواعث يطرقون الاولياء و يكلمون الاصفياء لا يبرزون الى عالم

الاجسام ولا يعرفون بعوام الناس القسم الرابع رجال المفاجأة فى المواقع وانما يخرجون عن عالمهم ولا يوجدون في غير عالمهم ولا يوجدون في غير معالمهم يتصورون بسائر الناس في عالم الاجسام وقد يدخل اجل الصفا الى ذلك الكوى فيخبرونهم بالمغيبات والمكتومات القسم الخامس رجال البسباس هم اهل الخطوة فى العالم وهم من اجناس بني آدم يظهرون ويكلمونهم فيجيبون اكثرهم وسكنى هؤلاء فى الجبال والقفار والودية و اطراف الانهار الا من كان منهم متمكنا فانه يأخذ من المدن مسكنا غير متشوق اليه ولا معول عليه القسم السادس يشبهون الخواطر لا الوسواس هم المولدون من اب التفكير وام التصور لا بعبا باقوالهم ولا يتشوق الى امثالهم فهم بين الخطأ والصواب وهم اهل الكشف والحجاب .

فصل القاف * الصدق بالكسر وسكون الدال هو ضد الكذب وقد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء وهو مشترك بين صدق المتكلم وصدق الخبر ولا يجري فى المركبات الغير الخبرية من التقيدية والانشائية فصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع وكذبه عدمها وصدق الخبر مطابقة الخبر للواقع وكذبه عدمها والمشهور ان وصف الخبر بالمطابقة للواقع وصف له بحال متعلقه فان المطابق للواقع اى النسبة الخارجية التي هي حالة بين الطرفين مع قطع النظر عن تعلقهما الامر الذهني المتعلق بالخبر مطابقة ذلك الامر الذهني للواقع بان يكونا ثبوتين او سلبيتين صدق وعدمها كذب والمحقق التفازاني ذهب الى ان المطابق له هو النسبة المعقولة التي هي جزء مدلول الخبر اعني الوقوع واللاقوع من حيث انها معقولة فائنيية المطابق والمطابق بالاعتبار حيث قال ببيان ذلك ان الكلام الذي دل على وقوع نسبة بين شيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك نفع قطع النظر عما فى الذهن من النسبة لابد ان يكون هذا ذاك اولم يكن فمطابقة هذه النسبة الحاصلة فى الذهن المفهوم من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجية بان تكونا ثبوتين او سلبيتين صدق وعدمها كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الامر فاذا قلت ابيع واردت به الاخبار الحالي فلا بد من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ تقصد مطابقتها لذلك الخارج بخلاف بعث الانشائي فانه لا خارج له تقصد مطابقتها بل البيع يحصل فى الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ موجود له ولا يقدح في ذلك ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد فى الخارج وحصول القيام له امر متحقق موجود فى الخارج فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن وحكمه فالقيام حاصل له وهذا معنى وجود النسبة الخارجية انتهى . وقال السيد السند ان المطابق للواقع هو الايجاب والسلب ومطابقتها للواقع اى الامر الخارجي هو التوافق فى الكيف بان يكونا ثبوتين او سلبيتين ولكل وجهة هو موثها وهذا الذي ذكر من تفسير الصدق والكذب مذهب الجمهور هذا كله خلاصة ما فى الاطول [والصدق والحق يشاركان فى المورد ويتفارقان بحسب الاعتبار فان المطابقة

بين الشككين تقتضي نسبة كل واحد منهما الى الآخر بالمطابقة لان المفاعلة تكون من الطرفين فاذا طابقا فان نحسبنا الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بالكسر والاعتقاد مطابقا بالفتح فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد حقا وان عكسنا النسبة كان الامر بالعكس فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتبار صدقا وانما اعتبر هكذا لان الحق والصدق حال القول والاعتقاد دون حال الواقع • والصدق في القول هو مجانبية الكذب وفي الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه وفي النية العزم بالجزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل هكذا في كليات ابي البقاء [وقال النظام ومن تابعه صدق الخبر مطابقة لاعتقاد المخبر ولو خطأ اي ولو كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع والكذب عدمها اي عدم مطابقتها لاعتقاد المخبر ولو خطأ وصدق المتكلم مطابقة خبره لاعتقاد وكذبه عدمها والمراد بالاعتقاد معناه الغير المشهور وهو التصديق الشامل للظن والعلم وغيرها ان لو حمل على المشهور وهو الجزم القابل للتشكيك لخرج مطابقة الخبر لعلم المخبر عن حد الصدق و لدخل في حد الكذب فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقولنا السماء فوقنا غير معتقد كذب والخبر المعتقد والمظنون صادق والموهوم والمشكوك كاذبان فانهما لا يطابقان اعتقاد المخبر لانتفاؤه وليس لك ان تقول المراد عدم مطابقة الاعتقاد مع وجوده ولا اعتقاد له في المشكوك لانه ينافي ما هو مذهب النظام من انحصار الخبر في الصادق والكاذب ولا ان تقول الخبر المشكوك ليس بخبر لانه لا تصديق له بل لمدلوله لانا نقول الدلالة على الحكم كاف في كون الكلام خبرا فالخبر ما يدل على التصديق سواء تخلف المدلول او لا ولو لا ذلك لم يوجد خبر كاذب على هذا المذهب لان الخبر الكاذب ما يخالف مدلوله اعتقاد المخبر فلا اعتقاد للخبر بخبره ولا تصديق به فلا يكون كاذبا لانه مختص بالخبر واحتمل النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع مطابقتها للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم • والجواب ان المعنى لكاذبون في الشهادة • وقال الجاحظ صدق الخبر مطابقة للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وكذبه عدم مطابقتها للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق وغيرهما ليس بصدق ولا كذب وهو المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة او بدون الاعتقاد وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد فكل من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور والنظام لانه اعتبر في كل منهما جمع الامرين الذين اکتفوا بواحد منهما وصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع والاعتقاد وكذبه عدمها واستدل الجاحظ بقوله تعالى افترأ على الله كذبا ام به حنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عليه السلام بالحشر والنشر في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك ان المراد بالثاني غير الكذب لانه قسمه وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه ورد بان المعنى ام لم يفترعبر عنه اى عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب في نوعه اعنى الكذب عن عمد والكذب لا من عمد * فائدة * اعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق

و الكذب من خواص الخبر لا يجري في غيره من المركبات المشتملة على نسبة • و ذكر بعضهم انه لا فرق بين النسبة في المركب الاخباري وغيره الا بانه ان عبر عنها بكلام تام يسمى خبرا و تصديقا كقولنا زيد انسان او فرس و الا يسمى مركبا تقيديا و تصورا كما في قولنا يا زيد الانسان او الفرس و ايا ما كان فالمركب اما مطابق فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فيزيد الانسان صادق و يا زيد الفرس كاذب و يا زيد الفاضل محتمل • و رده المحقق التفناني بما حاصله انه ان اراد هذا البعض انه لا فرق بينهما املا فليس بصحيح لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقيدي دون الاخباري حتى قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف و ان اراد انه لا فرق بينهما بحسب احتمال الصدق و الكذب فذلك لما ذكره الشيخ من ان الصدق و الكذب انما يتوجهان الى ما قصده المتكلم اثباته او نفيه و النسبة ليست كذلك و لو سلم فاطلاق الصدق و الكذب على المركب الغير التام مخالف لما هو المعتمد في تفسير الالفاظ اعنى اللغة و العرف و ان اراد تجديد امطلاح فلا مشاحة فيه • قال السيد السند و الحق ان يقال ان النسب الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي بوقوع نسب أخرى خارجة عنها فلذلك احتملت عند العقل مطابقتها و لا مطابقتها و اما النسب في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي بوقوع نسب أخرى تطابقها و لا تطابقها . بل ربما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسب خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة أخرى خارجة عنها و هي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم هذه الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعربها واقعة كانت الاولى صادقة و الا كاذبة و اذا لا حظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جواز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال و اما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيى الا بما هو ثابت له فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة و الامطابقة اي الصدق و الكذب فهي من حيث هي محتملة لهما و اما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية و الانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار تحتلان الصدق و الكذب و اما بحسب مفهوميهما فلا • و قال صاحب الاطول التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق و الذكاء الدقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج ليس الا كونه محكما و نسب الانشاءات ليست حاكية بل محضرة لتطلب وجودها او عدمها او معرفتها او تحسرها على فوتها الى غير ذلك وكذا نسب التقييدات ليست حاكية بل محضرة لتعنين به ذات و معنى مطابقها للخارج ان يكون حكايته على ما هو عليه فلا خارج

لأنشاء هذا • والصدق عند أهل الميزان يستعمل أيضا لمعنيين آخرين فانه قد يستعمل في المفردات و ما في حكمها من المركبات التقييدية ومعناه حينئذ الحمل ويستعمل بعلى فيقال الكاتب صادق على الانسان اي محمول عليه وقد يستعمل في القضايا ومعناه حينئذ الوجود والتحقق في الواقع ويستعمل بفي فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامر اي متحققة فيها حتى اذا قيل كلما صدق كل ج ب بالضرورة صدق كل ج ب دائما كان معناه كلما تحقق في نفس الامر مضمون القضية الاولى تحقق فيها مضمون الثانية و الفرق بين الصدق بهذا المعنى وبين الصدق بمعنى مطابقة حكم القضية للواقع كما هو مآل المعنى الاول يظهر في القضية التي تتحقق نسبتها في الاستقبال فان هذه القضية صادقة في الحال بمعنى مطابقة حكمها وليست بصادقة بمعنى عدم تحقق نسبتها ان لم تتحقق النسبة بعد بل سوف تتحقق هكذا يستفاد مما حققه السيد السند في حواشي شرح المطالع • وعند أهل السلوك هو استواء السر والعلانية وذلك بالاستقامة مع الله تعالى ظاهرا وباطنا سرا وعلانية و تلك الاستقامة بان لا يخطر بباله الا الله فمن اتصف بهذا الوصف اي استوى عنده الجهر والسر وترك ملاحظة الخلق بدوام مشاهدة الحق بسمى مديقا كذا في مجمع السلوك [وقيل الصدق قول الحق في موطن الهلاك وقيل ان تصدق في موضع لا ينبغيك منه الا الكذب • قال القشيري الصدق ان لا يكون في احوالك شيب ولا في اعتقادك ريب ولا في اعمالك عيب كذا في الجرجاني]

[الصدقية هي درجة اعلى من درجات الولاية و ادنى من درجات النبوة لا واسطة بينها وبين النبوة فمن جاوزها وقع في النبوة هكذا في كليات ابي البقاء]

الصداقة عند أهل السلوك هي استواء القلب في الوفاء والجفاء والمنع والعطاء وهي من مراتب المحبة كما مر • واين رايذج درجه است درجه اول صفاست و علامته بغض النفس والهوى ومخالفة الامراد وترك الشهوات بعين الرضى والخروج بالكلية من حب الدنيا درجه دوم غيرت است جوانمرد درين محل محب غيور گردد و از غيرت نخواهد كه كس نام محبوب بگيرد و يابدو نگرود در آخر اين مقام از خود نيز بر محبوب غيرت كند • خواجه شبلي گويد اللهم احشرنى اعمى فانك اجل واعظم من ان تراك عيني درجه سيوم اشتياق است درين مقام آتش شوق و آرزو زبانه زند وشعله در گيرد درجه چهارم ذكر محبوب است من احب شيئا اكثر ذكره درجه پنجم تحير است مصطفى صلى الله عليه وآله وسلم مى فرمايد يا دليل المتحيرين اين معني در ابتداء بود و در انتهاء مى فرمايد رب زدني تحيرا هيچ ميداني از اين تا از ان مقام چه فرق است پس اين مقامى است رفيع كه از اين اخبار ممكن نيست حضرت محبوب خويش بلند قدر بود و وصول بدان جز حيرت و دهشت ديگر چه توان بود كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر •

[**الصدق** مبالغة في الصدق وهو الذي كمل في تصديق كل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم علما وقولا وفعلًا بصفا باطنه وقربه بباطن النبي صلى الله عليه وسلم لشدة مناسبته له ولهذا لم تتخلل في كتاب الله تعالى مرتبة بينهما في قوله تعالى أولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين • وقال صلى الله عليه وسلم انا وابوبكر كقرسي رهاين فلو سبقني لأمنت به ولكن سبقته فأمن بي كذا في الاصطلاحات الصوفية] •

الصدقة بفتحين من الصدق سمي بها عطية يراد بها المثوبة لا التكرمة لان بها يظهر صدقه في العبودية كذا في جامع الرموز وهي اعم من الزكاة اعلم ان كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من براو صاع من تمر او شعير الا صدقة قتل القملة والجراحة فان للمحرم في ذلك ما شاء كما في المحيط كذا في جامع الرموز والهداية في بيان الجذابات • ودر تيسير القاري ترجمته صحيح بخاري در باب هل يصلى على غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم من كتاب الدعوات ميگوید صدقه عبارت از مالی است غیر زکوة مفروض وگاهی صدقه را بر زکوة نیز اطلاق کنند •

التصديق في اللغة نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل كذا قيل والفرق بينه وبين المعرفة ان ضده الانكار والتكذيب و ضد المعرفة النكارة والجهالة • واليه اشار الامام الغزالي رح حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعض زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المحققين وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه ويجعل رأس كل عبادة فان الايمان الذي هو رأس كل عبادة هو التصديق بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة وظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان يثبت له اختيار لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كذا في شرح المقاصد • قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث الايمان ثم انه بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي اختلفوا في انها داخلية في التصور او في التصديق المنطقي فصدر الشريعة ذهب الى الثاني وقال الصورة الحاملة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعاً فان كان حاملاً له بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء وعلم انه جدار فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي • وذهب البعض الى الاول وقال الصورة الحاملة من النسبة التامة الخبرية تصور وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي وفيه ان التصديق اللغوي قطعي والمنطقي اعم من القطعي والظني لكونه قسماً من العلم الشامل للظني والقطعي عند المنطقيين

انتهى • وعند المتكلمين والمنطقيين يطلق على قسم من العلم المقابل للتصور ويسميه البعض بالعلم ايضا كما في العضدي قالوا العلم ان خلا عن الحكم فتصور والتصديق ومعنى الخلو وعدمه عند المتكلمين على تقدير كون العلم مئة ذات تعلق ان لا يوجب الحكم او يوجب على تقدير كونه نفس التعلق ان لا يكون نفس الحكم او ان يكون نفسه لان التمييز في قولهم هو تمييز معنى الخ عبارة عن النفي والاثبات وهو الحكم ويجيء ما يوضح ذلك في لفظ العلم وكذا معناها على مذهب الحكماء الاقدمين فان التصديق عندهم هو نفس الحكم المفسر بادراك ان النسبة واقعة او ليست واقعة واما معناها على مذهب الامام الرازي القائل بان التصديق عبارة عن مجموع تصور النسبة الحكمية والطرفين والحكم فظاهر فان قولهم ان خلا الموصول بعن مصدره الخلو المفسره تهي شدة والمتبادر منه عدم الحصول فمعنى التقسيم العلم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور وان لم يحصل بان حصل فيه فتصديق فظاهر هذه العبارة مبني على هذا المذهب ويمكن تطبيقه ايضا على مذهب متأخري الحكماء القائلين بان التصديق هو الادراكات الثلاث المقارنة للحكم بان يراد بالخلو عدم الحصول فيه او عدمه فالعلم عندهم ان خلا عن الحكم اي لم يحصل عنده حكم فتصور والتصديق لكنه خلاف الظاهر فالحكم عند الرازي داخل في التصديق وعند متأخري المنطقيين خارج عنه • ويرد على الامام وعليهم ان الادراكات علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد وايضا التصور مقابل للتصديق ولا شيء من احد المتقابلين بجزء من المقابل الآخر ولا شرطا له • واجيب عن الاول بان التصديق وان كان متعددًا في حد ذاته لكنه واحد بالاعتبار لعروض الهيئة الاجتماعية وعن الثاني بان التقابل انما هو بين مفهومي التصور والمعتبر في التصديق جزاء او شرطا هو ما صدق عليه التصور السانج لا مفهومه ولو لم يجوز كون ما صدق عليه احد المتقابلين جزاء للآخر لامتنع ان يكون شيء جزاء لغيره فان جزء الجسم مثلا ليس بجسم ضرورة ويرد على المتأخرين ان الحكم على مذهبيهم خارج عن التصديق عارض له مع كونه موصوفا بصفات الحكم من كونه ظنيا واجازما يقينيا او غيره • اجيب بانه لا مشاحة في الاصطلاح ولا محذور في اجراء صفات اللاحق على الملحق ولا يخفى انه تعسف • قال السيد السند والتحقيق ان الحكم ان كان ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك اذ لا يحصل بعد تصور النسبة الحكمية الا ادراك ان النسبة بواقعة او ليست واقعة فالصواب ان يجعل نفس الحكم تصديقا وقسما من العلم المقابل للتصور الذي هو ما عدا من الادراكات كما ذكره القدماء اذ لا اشكال حينئذ في انحصار العلم فيها وامتياز كل منهما عن الآخر بطريق موصل اليه ولا في اجراء صفات التصديق من الظنية وغيرها عليه لانها من صفات الحكم بخلاف ما اذا جعل التصديق معروض الحكم او المجموع المركب لانه حينئذ لم تكن القسمة حاصرة ولا يكون لكل منهما موصل يختص بل التصورات الثلاث انما تكتسب بالقول الشارح والحكم وحده

بالحجة مع ان المقصود من تقسيم العلم اليهنا بيان ان لكل من القسمين موصلا يخصه بل نقول انا لا نعني بالتصديق الا ما يحصل من الحجة وهو الحكم دون المجموع او المعارض و المعارض وان كان الحكم فعلا كما توهمه اكثر المتأخرين كالامام وغيره من العبارات التي بها يعبر عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والانتزاع فالصواب ان يجعل نفس الحكم ايضا تصديقا ويقسم العلم الى تصور سازج و تصور معه تصديق كما ورد في الشفاء فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص وهو المعروف و لعارضة المسمى بالتصديق والحكم طريق خاص آخر وهو الحجة فالمقصود من التفصيم ظهور ذلك المنفرد عن معروضه بكسب مخصوص ولا سبيل حينئذ الى جعل الحكم اي التصديق قسما من العلم ولا جزءا من احد قسميه لان العلم من مقولة الكيف فلا يصدق على ما صدق عليه الفعل و على ما تركب مما صدق عليه الفعل • وتكلف البعض وجعل لفظ العلم مشتركا لفظيا بين المعروف و ذلك المعارض وقسم المعارض اليهنا كانه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور و اما حكم وهو التصديق واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له سواء كان الحكم فعلا لان المركب من الفعل و الادراك ليس علما او ادراكا لما عرفت من بطلان الحصر وغيره واما جعل التصديق عبارة عن التصور المقارن للحكم بتفصيم العلم الى تصور سازج و الى تصديق اي تصور معه حكم وجعل الحكم فعلا فجاز ايضا ولكن فيه تسامحا من اجراء صفات اللاحق على الملحق • وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي والتحقيق ان النزاع في التصديق لفظي فمن نظر الى ان الحاصل بعد الحجة ليس الا الادراك المذكور قال ببساطته ومن نظر الى ان الادراك المذكور بمنزلة الجزء الصوري والحاصل بعد اقامة الحجة ادراك واحد متعلق بالقضية قال بتركبه ومن نظر الى انه لا يكفي في التصديق مجرد الادراك المذكور بل لابد فيه من نسبة المطابقة بالاختيار والا لكان ادراكا تصوريا متعلقا بالقضية مسمى بالمعرفة قال انه ادراك معروض للحكم سواء قلنا انه الادراك المذكور او مجموع الادراك المذكور او مجموع الادراكات الثلاثة فصم تقسيم العلم الى التصور والتصديق باي معنى تريد منه وتفرق التصديق على جميع التقادير اما باعتبار نفسه او باعتبار جزئه فتدبر التقسيم التصديق عند المتكلمين هو اليقيني فقط و اما عند الحكماء فالتصديق ان كان مع تجريز لنقيضة يسمى ظنا والا جزما واعتقادا و الجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا و ان كان مطابقا فانكسر ثابتا اي ممنوع الزوال بتشكيك الشكك يسمى يقينا والا تقليدا كذا في شرح التجريد • وفي شرح الطوالع التصديق اما جازم اولا و الجازم اما بغير دليل وهو التقليد و اما بدليل فهو اما ان يقبل متعلقه الفقيض بوجه وهو الاعتقاد اولا وهو العلم و غير الجازم ان كان مقماري الطرفين فهو شك و ان لم يكن فالراجع ظن و المرجوح وهم انتهى فجعل الشك و الوهم من التصديق والمشهور انهما من التصور وهو فاسد كما مر في لفظ الحكم • اعلم ان التصديق كما يطلق على احد قسمي العلم كما عرفت كذلك يطلق

على المعلوم اي المصدق به ولا اعني به متعلقه بالذات و هو وقوع النسبة و لا وقوعها بل ما تركب منه و من غيره و هو القضية و من ههنا نشأ توهم من قال ان التصديق بالمعنى الاول هو مجموع الادراكات الاربعة و منهم من جعله بذلك المعنى مرادفا للقضية فزعم ان القضايا و المسائل و القوانين و المقدمات كلها عبارات عن العلوم لا المعلومات هكذا حققه العيد السند في حواشي العضي • و تحقيق الفرق بين التصور و التصديق سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء •

الصعق بيهوش شدن و در اصطلاح صوفيه مرتبة فنا است در حق كذا. في كشف اللغات [و في الجرجاني الصعق الفناء في الحق عند التجلي الذاتي الوارد بسبحات يحترق ما سوى الله فيها انتهى •]

[**الصاعقة المحراق** الذي بيد الملك السائق للسحاب ولا يأتي على شيء الا احرقه او نار تسقط من السماء كذا في القاموس اعلم ان الدخان الذي هو اجزاء نارية تحاطها اجزاء صغار ارضية اذا ارتفع مع البخار و انعقد السحاب من البخار و احتبس الدخان فيما بين السحاب فما معد من الدخان الى العلو لاشتعال حرارته او نزل الى السفلى لا تنقص حرارته يمزق السحاب في صعوده و نزوله تمزيقا ايضا فيحصل صوت هائل فيسمى هذا الصوت رعدا و ان اشتعل الدخان لها فيه من الدهنية بالحركة العنيفة المتفضية للحرارة فيحصل لمعان و ضوء فيسمى هذا برق و ان كان الدخان كثيفا غليظا جدا حتى يصير ثقيلًا فيمزق السحاب لشدة حرارته و ينزل الى الارض لنقلته فيحترق كل شيء لحرارته و يمزقه لغلظه و ثقله فيسمى صاعقة هكذا في الميبدئي و غيره و قد مر في لفظ البرق و در تفسير عزبي مذكور است كه اهل حكمت گفته اند كه چون قواي فلكيه در عناصر تأثير ميكنند به تسخين و تبخير عناصر بحركت مي آيند و باهم مخلوط ميشوند و از اختلاط عناصر باهم مخلوقات چند از چند متكون مي شوند مثلا چون گرمي تابستان در عناصر تأثير مي كند از دريا بخار و از زمين دخان بر ميخيزد و بسوي آسمان ميروند پس دخان گاهي از حيز هوا برتر ميروند و بعد كره آتش ميرسد و مشتعل مي گردد و گاهي تا چند روز ان اشتعال مي ماند بسبب غلظت ماده دخاني و بصورت ستاره دم دار و يا نهزه و يا گيسو و جز آن در نظر مي آيد و اگر بعد از اشتعال عن قريب زائل مي گردد شهاب مي باشد و گاهي مشتعل نمي شود بلكه احتراق مي پذيرد و علامات سرخ و يا سياه و يا كبود در ميان آسمان و زمين ظاهر مي شود و بخار در وقت برخاستن از زمين چند قسم مي باشد گاهي لطيف مي باشد و بشتب خفت بسيار بلند مي رود و بكماني ميرسد كه انعكاس شعاع آفتاب از زمين تا آن مكان منقطع ميگردد و سري و تكاثف ميپذيرد و قطره قطره شده بر زمين مي چكد و آن بخار متكاثف را ابر گویند و آن قطرات را باران نامند و گاهي چند ان لطيف نمي باشد بلكه ثقلی دروهم موجود است و بنابر ثقات

بسیار بلند نمیرود و این بخار بسبب سردی و برودت آخر شب زود منجمد شده می افتد و آن را شبنم گویند و گاهی بسبب شدت برودت هوا بخار متکاثف که نزول می کند در راه منجمد شده بر زمین می افتد و آن را ژاله گویند و نیز گفته اند که هرگاه بخار و دخان و غبار از زمین مخلوط شده بر میخیزند و بعد از برخاستن از هم جدا می شوند پس بادهای تند می وزد و کور باد می آید و گرد باد می انگیزد و نیز چون بخار و دخان بعد برودت میرسند بخار سرد میگردد و دخان در اثنای آن تغلغل میکند تا راه نفوذ بیلا پیدا کند و ازین تغلغل آواز تند حادث میشود که او را رعد میگویند و گاهی بسبب شدت حرکت و تغلغل آن دخان مشتعل میشود و برق می نماید و گاهی بسبب شدت تکاثف و کثرت برودت بخار منجمد شده بر زمین می افتد که آن را صاعقه می نامند اما نظر ایشان بسبب قصور رسانی غیر از استعداد مواد و تاثیر صور عنصریه را نمی توانند دریافت لا جرم بر این قدر اکتفا کردند و فی الحقیقت همراه این اسباب اسباب دیگر هم برای این کارخانه بلکه جمیع کارخانه عالم درکار اند که آن اسباب ارواح مجرد اند که مدبره و موکله بر این مواد و صور اند و آن ارواح را در شرع ملائکه گویند و خصوصیات زمانی و مکانی و تخلف اثر آن باوجود اسباب مادی و صوریه از اختلاف و تخلف همین ارواح است و اینهمه ارواح تابع امر تکوینی الهی اند که از طرف خود هیچ نمیکنند پس اختصار بر اسباب مادی و صوریه کمال غفلت است از قدرت مسبب الاسباب سبحانه ما اعظم شأنه و نفی اسباب و تاثیر آنها انکار است از حکمت حکیم علی الاطلاق و فوائد اسباب کارخانه این عالم سبحانه ما احکم بنیانه پس سلامت روی در میان افراط و تفریط همین است که اعتقاد کند که او تعالی فاعل حقیقی هر متکون بلا واسطه است اما توسط اسباب بذایر اجرای عادت خود می فرماید و برای اظهار قدرت و حکمت او می نماید اما در صورت اول پس مفرضی بسوی اعتقاد تعطل او تعالی است و بر تقدیر ثانوی مؤدی بسوی عیب از خلق اسباب است نعوذ بالله منهما انتهى ملخصا •]

الصفقة بالفقه و سکون الفاء فی اللغة ضرب الید علی الید عند البیع او البیعة و فی الشریعة هی العقد نفسه قالوا لا يجوز تفريق الصفقة ای العقد الواحد قبل التمام فلو اشترى عبدين صفقة بان لم يتكرر لفظ و وجد المشتري في احدهما عيبا لا يرد المعيب خاصة قبل القبض بل اما ان يردهما معا او اخدهما معا لئلا يلزم تفريق الصفقة قبل التمام هكذا في جامع الرموز و البرجندی •

فصل اللام • مصللة الجرس عند الصوفیة هی انکشاف الصفة القادرية عن ساق بطریق التجلي بها علی ضرب من العظمة و هی عبارة عن بروز الهيئة القاهرة و ذلك ان العبد الالهی اذا اخذ ان يتحقق بالحقیقة القادرية برزت له فی مبادیها مصللة الجرس فیجد امرا يقهره بطریق القوة العظمویة فیسمع لذلك اطيما من تصادم الحقائق بعضها علی بعض كانها مصللة الجرس فی الخارج و هذا مشهد

منع القلوب من الجراءة على الدخول في الحضرة العظموية لقوة قهره الواصل اليها فهي الحجاب الاعظم التي حالت بين المرتبة الالهية وبين قلوب عباده ولا سبيل الى انكشاف المرتبة الالهية الا بعد سماع صلصلة الجرس كذا في الانسان الكامل

فصل الميم • الصلم بالفتم و سكون اللام عند اهل العروض سقوط الوند المفروق من آخر الجزء و الجزء الذي فيه الصلم يسمى اصلم فيبقى من مفعولات بضم التاء مفعول وكونه مهمل يوضع موضع فعل على ما هو عادتهم هكذا في رسائل العروض العربية و الفارسية •

[**الاصطلام** هو الوله الغالب على القلب و هو قريب من الهميان كذا في الاصطلاحات الصوفية •]
صميم نزد منجمين آنست كه بعد كوكب كمتراز شانزده دقيقه بود و قتيكه مركز او بمركز آفتاب رسد در احتراق تا اين قدر بگذرد • و تصميم از قوتهاي ذاتيه كواكب است و دليل غايت قوت و سعادتست براي آنكه بدان منزلت است كه كسى در دل پادشاه جاي گيرد • و صميمتين عطار قومي تر است كه كه بمثابغ دوشمس باشد هكذا في الشجرة و كفاية التعليم و قد سبق ايضا في لفظ الشعاع في فصل العين من باب الشين المعجمة •

الاصم بتشديد الميم عند الصرفيين هو المضاعف و يجيئ في فصل الفاء من باب الضاد المعجمة و عند المحاسبين و المهندسين هو مقدار لا يعبر عنه الا باسم الجذر كجذر خمسة و يقابله المنطق على ما يجيئ في فصل القاف من باب الذون و الاصم على مراتب يعبر عنها به فما كان منه في المرتبة الاولى فهو ان يكون المربع الذي يقوى عليه منطقا في القوة و معنى القوة هو المربع الذي يكون من ضرب الخط في مثله و انما سمي منطقا لانه يعبر عن مربعه بعدد • و ما كان منه في المرتبة الثانية فهو ان يكون مربعه اصم و مربع مربعه منطقا و ان شئت قلت هو ما يكون مربعه منطقا في القوة مثل جذر جذر خمسة • و ما كان في المرتبة الثالثة فهو ما يكون مربع مربعه منطقا في القوة مثل جذر جذر جذر سبعة و هكذا و اذا كان الخط في المرتبة الثانية الى ما بعدها من المراتب سمي متوسطا لان هذا الخط متوسط في الرتبة لانه انحط عن مرتبة الخط الذي مربعه عددي و ارتفع عن مرتبة الخط المركب هذا في الخط و اما في السطح فيسمى الاصم متوسطا سواء كان ذلك الاصم في المرتبة الاولى او فيما بعدها من المراتب و ايضا يطلق على قسم من الجذر مقابل للمنطق كما عرفت في فصل الراء من باب الجيم و على قسم من الكسر مقابل للمنطق منه و يجيئ في فصل الراء من باب الكف •

الصنم بفتح الصاد و الذون لغة بمعنى بت و عند الصوفية هو كل ما يشغل العبد عن الحق و في جميع السلوك ما شغلك عن الحق فهو صنم انتهى يعني آنچه باز دارد ترا از ذكر حق و تجليات اسمائي و صفاتي او تعالى پس آن بت تصف از آنكه هر چه تو در بند آني بنده آني كما في شرح

عبد اللطيف على المثنوي للمولوي الرومي • ودر كشف اللغات گوید بت در اصطلاح سالکان عبارت است از مظهر هستی مطلق که آن حق است پس بت من حیث الحقیقة حق باشد باطل و عبد نیست و بت پرست را که حق پرست گویند ازین جهت که حق بصورت بت ظهور نموده است و قضی ربک ألا تعبدوا الا اياه پس چون درست آمد بالضرورة جمله عابد حق باشند تا فهم انتهى • و در بعضی رسائل گوید منم حقیقت روحیه را گویند در ظهور تجلی صورت صفاتی و نیز بمعنی پیر کامل آمده •

الصوم بالفتح و سکون الواو فی اللغة الامساک عن الفعل مطعما کان او کلاما او مشیا کما فی المفردات او ترک الانسان الاکل کما فی المغرب • و عند الفقهاء ترک الاکل والشرب والوطی من زمان الصبح الى المغرب مع النية فالترك کف النفس عن هذه الافعال فلا یشكل بما فعل نسیانا فانه لا ینقض الصوم ویرد علیه ان ترک الاحتقان والانزال بالتقبیل ونحوهما شرط فی الصوم وجعلها داخله فی الاشیاء الثلثة تکلف و الاولى هو ترک المفطرات • و فیه انه یلزم حیثئذ الدور ان المفطرات هی مفسدات الصوم ثم المراد بالوطی الوطو الکامل فلا یشتمل وطی بهمیة او میمة بلا انزال کما فی النظم و المراد بالصبح اول زمان الصبح الصادق او انتشاره علی الخلاف و هذا اوسع والاول احوط والمراد بالمغرب زمان غیوبة تمام جرم الشمس بحیث تظهر الظلمة فی جهة الشرق فانه قال صلی الله علیه و سلم اذا اقبل اللیل من هنا فقد افطر الصائم ای اذا وجدت الظلمة حما فی جهة الشرق فقد دخل فی وقت الفطر او صار مفطرا فی الحكم لان اللیل لیس طرنا للیوم وانما ادى الامر بصورة الخبر ترغیبا فی تعجیل الانطار کما فی فتح الباری و قولهم مع النية ای قصد طاعة الله فی جزء من اجزاء الوقت المعبر شرعا فخرج امساک الکافر و الحائض و النفساء و المجنون اذ لا یتصور قصد الطاعة منهم ولا یتخرج امساک الصبی لصحة قصد الطاعة منه و فیه اشارة الى ان صوم ساعة مما یتقرب الى الله تعالی و الى ان النية لابد ان تتجدد فی کل يوم لجميع الصیامات و ذا بلا خلاف سوى رمضان فانه یصح بذیة واحدة عند زفر ورح و الى ان من نوى اولا ثم لم یخطر بباله العدم الى المغرب یمکن ان یمکن صائما بالاجماع کمن لم ینو صوما ولا فطرا و هو یعلم انه من رمضان لم یکن صائما علی الاظهر هکذا یمتد من جامع الرموز و البرجندی [و اختلاف است علماء را که صوم افضل است یا صلوة جمهور برآنند که صلوة افضل است از جهت حدیث و اعلموا ان خیر اعمالکم الصلوة رواه ابوداؤد و غیره و در فضیلت صوم احادیث بسیار وارد است در صحیح بخاری است که حق تعالی میفرماید صوم برای من است و من جزا میدهم بوی و در موطا است که هر حسنه ابن آدم بده چند است تا هفتصد مکرر روزه که آن برای من است و من جزا میدهم بوی چنانکه قدر و کیفیت آنرا جز من نمی نداند یا مطلع نگردانم کسی را بران و آنکه فرموده که روزه برای من است و حال آنکه

همه عبادات برای او است مقصود ازین زیادت تشریف و تکریم او است و نیز گفته اند که عبادت کرده نشده است بصوم در حق غیر خدایتعالی و هیچ کافری در هیچ عصری عبادت نکرده بتان را بصوم که در شرع معهود است اگرچه بصورت نماز و سجده و نثار اموال و ریاارت کردن و گردوی گشتن و امثال آنها تعظیم میکنند و نیز ریا را که شرك اصغر است در روزه راه نیست یعنی در فعل روزه که امساک است و اگر بگویند که من روزه دارم ریا داران قول خواهد بود نه در نفس فعل صوم و گفته اند که استغناء از طعام و شراب و جماع از صفات ربوبیت است و چون تقرب جست بنده بدرگاه رب بآنچه از صفات او است تعالی اضافت کرد و بی تعالی آنرا بخود هکذا فی مدارج النبوة [و عند اهل الحقیقة هو الامساک عن الغیر بنعت الفردية كما فی شرح القصيدة الفارسية • و فی الانسان الكامل اما الصوم فاشارة الى الامتناع عن استعمال مقتضيات البشرية ليتصف بصفات الصمدية فعلى قدر ما يمتنع ابي بصوم عن مقتضيات البشرية تظهر آثار الحق فيه و كونه شهرا كاملا اشاره الى الاحتياج في ذلك الى مدة الحياة الدنيا جميعها فلا تقول اني وصلت فلا احتاج الى ترك مقتضيات البشرية فينبغي للعبد ان يلتزم الصوم و هو ترك مقتضيات البشرية مادام في دار الدنيا ليفوز بالتمكن من حقائق الذات الالهية انتهى • و در مجمع السلوك گوید صوم را سه مرتبه است صوم عوام که عبارت است از ترك اكل و شرب و جماع و صوم خواص که عبارت است از باز داشتن سمع و بصر و دست و پای و سائر اعضا تا از هیچ عضوی گناهی نیاید صوم باشد و الا نه و صوم اخص الخواص عبارت است از باز داشتن دل از هم دنیة و اذکار دنیایه و جمیع ما سوی الله تعالی

صوم الوصال بالاضافة هو صوم يومين أو ثلاثة بلا انطار كما فی الضمرات [و آنحضرت

صلی الله علیه وسلم در بعضی از لیالی رمضان وصال کردی یعنی بپای روزه داشتی بی آنکه چیزی بخورد و بنوشد و انطار کند و صحابه را ازان بجهت رحمت و شفقت نبی فرمودی صحابه گفتند چون تو وصال میکنی چرا ما را ازان منع میکنی با آنکه همیشه ما را بتابعیت خود میخوانی فرمود نیستیم من مانند یکی از شما و در روایتی آمده کدام یکی از شما مثل من است بدرستی که من شب میخوم نزد پروردگار خود که پرورند من است میخوراند و می نوشاند مرا و در روایتی آمده که مرا خوراندند و نوشاندند هست که میخوراند و می نوشاند مرا و علما را اختلاف است درین طعام و شراب بعضی گفته اند که مراد ازان طعام و شراب حسی است یعنی در هر شب طعام و شراب از بهشت می آمد که می خورد و می نوشید و این منافی صوم نیست زیراچه موجب انطار طعام و شراب دنیوی است و بعضی گفته اند که مراد از طعام و شراب اینجا قوت روحانی است که الله تعالی افافه مینماید و قائم مقام اكل و شرب میگردد و مختار نزد اهل تحقیق آن است که مراد غذایی روحانی است که از ذوق و لذت ذکر و فیضان معارف الهی حاصل میشود و از غذایی جسمانی مستغنی می شد

و این معنی در محبت‌های مجازی و مسرت‌های صوری بتجربه رسیده است چه جایی محبت حقیقی و مسرت معنوی و علماً را در صوم وصال مر غیر آنحضرت را اختلاف است طائفة میگویند جائز است مرکسی را که قادر است بران چنانکه صوم دوام سوای ایام مذهبه و اکثر برآنند که جائز نیست و امام ابوحنیفه و مالک رحمهما الله براین اند و امام شافعی مکروه فرموده و امام احمد میگوید که جائز است تا سحر و جمهور برآنند که حرام است بزغیر وی صلی الله علیه و سلم و از اهل سلوک انهایکه حریص اند بریاضت نفس انظار میکنند بکف آبی تا از حقیقت وصال برآید هکذا فی مدارج النبوة • [

صوم ایام البیض هو صوم الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر وقيل من الرابع عشر كما فی الزاهدی و هو مکروه عند بعض و عن ابی یوسف رح انه مستحب کصوم الانین والخمیس کذا فی جامع الرموز [و شیخ عبد الحق دهلوی در مدارج النبوة آورده که آنحضرت صلی الله علیه و سلم در صوم ایام بیض تاکید تمام نمودی تا در سفر نیز روزه داشتی انتهى •]

فصل الواو * الصحوه بالفتم و سکون الحاء فی اللغة خلاف السكر و عند اهل التصوف

قد سبق مع ذکر الصحو الثاني و صحو الجمع و الصحو بعد المحو فی لفظ الجمع و لفظ السكر •

الصلوة هي فاعلة من صلی و انما کذب بالواو التي ابدل منها الالف لان العرب تفخم ای تمیلها الی مخرج الواو و لم تکتب بها ای بالواو فی غیر القرآن ثم هي اسم لمصدر غیر مستعمل و هو التصلية يقال صليت صلاة و لا يقال تصلية مأخوذة من الصلا و هو العظم الذي علیه الایمان • و ذکر الجوهري ان الصلاة اسم من التصلية و کلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنی اداء الارکان فان مصدرها لم يستعمل انتهى [و قيل اصل الصلاة صلوة بالتحریک قلبت و اواها الف لتحرکها و انفتاح ما قبلها و تلفظ بالالف و تکتب بالواو اشارة الی الاصل مثل الزکوة و الحیوة و الربوا کذا فی کلیات ابی الیقین] فقيل الصلوة حقيقة لغوية فی تحریک الصلوین ای الایتین مجاز لغوی فی الارکان المخصوصة لتحریک الصلوین فیها استعارة فی الدعاء تشبیها للداعي بالراکع و الساجد فی التخشع و فی المغرب انما سمي الدعاء صلوة لانه منها و المشهور ان الصلوة حقيقة فی الدعاء لغة مجاز فی الرحمة لانها مسببة من الدعاء و کذا فی الارکان المخصوصة لاشتمالها علی الدعاء و ربما رجح لورود الصلوة بمعنی الدعاء قبل شرعية الصلوة المشتملة علی الركوع و السجود و لورودها فی کلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة • و قيل الصلوة مشتركة لفظية بین الدعاء و الرحمة و الاستغفار و قيل بین الدعاء و الرحمة فيكون الاستغفار دخلا فی الدعاء و بعض المحققین علی ان الصلوة لغة هو العطف مطلقا لکن العطف بالنسبة الی الله سبحانه تعالی الرحمة و بالنسبة الی الملائكة الاستغفار و بالنسبة الی المؤمنین دعاء بعضهم لبعض فعلى هذا تكون مشتركة معنوية و اندفع الاشکال من قوله تعالی ان الله و ملائکته يصلون علی النبی

ولا يحتاج في دفعه الى ان يراد به معنى مجازي اعم من الحقيقي وهو ايصال النفع فلا يصال واحد والاختلاف في طريقه • وفي التاج الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء ومن الطير والهوام التسبيح انتهى • أعلم ان معنى قولنا صل على محمد عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته وفي الآخرة بتضعيف اجرة و تشفيعه في امته كما قال ابن الاثير ولذا لا يجوز ان يطلق بالنسبة الى غيره الاتبعاء وقيل الرحمة وقيل معنى الصلوة على النبي الثناء الكامل الا ان ذلك ليس في وسع العباد فامرنا ان نوكل ذلك الى الله تعالى كما في شرح التاويلات • وفي المغني معناه العطف كامر * فائدة * الصلوة على النبي واجب شرعا وعقلا اما شرعا فلقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه واما عقلا فلان استفادة القابل من المبدأ تتوقف على مناسبة بينهما وهذه المقدمة ضرورية مذكورة في براهين العلوم الحقيقية التي لا تتغير بتبدل الملل والاديان وان وقع فيها نوع خفاء بالنسبة الى الاذهان القاصرة لا ترى انه كلما كانت المناسبة بين المعلم والمتعلم اقوى كانت استفادة المتعلم منه اكثر وكلما كان الخطب ايسر كان اقبل للاحتراق من النار بسبب المناسبة في اليبوسة ولذا كان الادوية اشد تأثيرا في الابدان المتسخنة و لهذه المقدمة امثلة لا تكاد تنحصر ولا شك ان النفس الناطقة في الغالب منغمسة في العلائق البدنية اي متوجهة الى تدبير البدن وتكميله بالكيفية مكدرة بالكدرات الطبيعية الناشئة من القوة الشهوية وذات المفيض عزاسمه في غاية التفرة عنها فليست بينهما بسبب ذلك مناسبة يترتب عليها فيضان كمال فلا جرم وجب عليها الاستعانة في استفاضة الكمالات من تلك الحضرة المنزهة بمتوسط يكون ذا جبهتين التجرد والتعلق و يناسب بذلك كلاً من طرفيه باعتبار حتى يقبل ذلك المتوسط الفيض عن المبدأ الفياض بتلك الجهة الروحانية التجردية وتقبل النفس منه اي من ذلك المتوسط الفيض بهذه الجهة الجسمانية التعلقية فوجب لنا التوصل في استحصال الكمالات العلمية والعملية الى المؤيد بالرياسيتين الدينية والديونية ممالك ازمة الامور في الجهتين التجردية والتعلقية و التي اقباعه الذين قاموا مقامه في ذلك بانفصال الفضائل اعني الصلوة عليه اصاله عليهم تبعا والثناء عليه بما هو اهله ومستحقه من كونه سيد المرسلين وخاتم النبيين وعليهم بكونهم طيبين طاهرين عن رجس البشرية و ادناسها فان قيل هذا التوصل انما يتصور اذا كانوا متعلقين بالابدان و اما اذا تجردوا عنها فلا اذ لا جهة مقتضية للمناسبة قلنا يكفيه انهم كانوا متعلقين بها متوجهين الى تكميل النفوس الناطقة بهمة عالية فان اثر ذلك باق فيهم و لذلك كانت زيارة مراقدهم معدة لفيضان انوار كثيرة منهم على الزائرين كما يشاهده اصحاب البصائر ويشهدون به [وشيخ عبد الحق دهلوي رحمه الله عليه در مدارج النبوة در بيان وجه وجوب صلوة على النبي صلى الله عليه وسلم برامت فرموده اند كه پيغمبر خدا صلى الله عليه وسلم احسان كرده است در حق ما

بعدایت و امید است در آخرت بشفاعت لهذا امر کرد او تعالی بقضای حق وی که بر ما است بنظر احسان وی که در دنیا کرده است و امر کرد بتقرب و ارتباط باطنی با او بملاحظه رجای شفاعت ازو که در عقبی خواهد بود و چون خدای تعالی دانست که ما از ادای حق او بجهت آنکه در دنیا هدایت فرموده و هم از تحصیل تقرب او بامید آنکه در عقبی شفاعت خواهد نمود عاجزیم امر کرد ما را بدعا که بسپاریم بخدای تعالی و در خواهیم از او که رحمت بفرستد بر او چنانچه لائق بجناب عظمت وی است صلی الله علیه و آله است در حکم صلوة بر آنحضرت مختار فرض است در عمر یکبار بدلیل صیغه امر که برای وجوب است مقتضی تکرار نیست و بعضی گفته اند که واجب است اکتار آن بی تقیید وقت و بلا تعیین عدد زیراچه او تعالی امر فرموده است بآن و مر آنرا وقتی معین و عددی مقرر نگردانید پس واجب است بر ما که حتی الوسع هر قدر که توانیم و هر وقت که دانیم بجا آریم و بعضی گفته اند که واجب است هر بار که اسم شریف وی مذکور شود و بعضی علما گفته اند که همین مختار است و در مواهب گفته که باین قائل است طحاری و جماعتی از حنفیه و جماعتی از شافعیه و مالکیه و استدلال کرده اند این جماعت بحديث رغم انف من ذکر ت عنده فلم یصل علی رواه الترمذی و صححه الحاکم و حدیث شقی عبد ذکر ت عنده فلم یصل علی أخرجه الطبرانی و عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله علیه وسلم البخيل الذي ذکر ت عنده فلم یصل علی رواه الترمذی زیرا که وعید بر ترک از علامات وجوب است و نیز فائده امر بصلوة بر آنحضرت مکانات احسان اوست و احسان وی مستمر و دائم است پس واجب شود هر وقتی که ذکر کرده شود چنانکه نماز که شکر نعمتهای الهی است و نعمتهای الهی در هر زمان است پس واجب شد نماز در اوقات شریفه اما جمهور علماء قول اول را ترجیح داده اند و فرموده اند که وجوب اکتار و نیز وجوب تکرار وقت ذکر آنحضرت سید ابرار از هیچ یکی از صحابه و تابعین منقول نیست پس این قول مخترع است و بجهت آنکه متمسک درین باب قول او تعالی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما است و صیغه امر موجب تکرار و مقتضی آن نیست بلکه محتمل تکرار هم نیست چنانکه در کتب اصول مصرح است و نیز در شرع هیچ عبادتی نیست که بدون تعیین وقت و عدد و مقدار واجب باشد و باجهالت آنها وجوب آن مستمر و دائم باشد و اگر در هر وقت ذکر آنحضرت واجب باشد لازم می آید که مؤذن و سامع آذان و مقیم و سامع اقامت را واجب باشد و هم بر قاری چون بگذرد بآیتی که در وی ذکر آنحضرت است و نیز چون کسی کلمه توحید و شهادتین بخواند یا بشنود خصوص کسیکه در اسلام داخل شود و کلمه توحید و شهادت بخواند و امثال ایشان و حال آنکه از سلف و خلف اصلا منقول نیست و نیز ثنا و حمد حق تعالی هر وقت که ذکر کرده شود واجب نیست پس صلوة بر آنحضرت در هر وقت ذکر چگونه واجب باشد و جواب داده اند از

احادیث مرقومه که آنها بر سبیل مبالغه و تاکید است و در حق کسی وارد است که اصلاً ترک کرده باشد و بعضی گفته اند در هر مجلس ذکر یکبار واجب است اگر چه ذکر شریف مکرر شود و بعضی گفته اند واجب است در دعا و بعضی گفته اند واجب است در نماز و این قول ابو جعفر محمد باقر است و بعضی گفته اند واجب است در تشهد و این قول شعبی و اسحاق است و بعضی گفته اند واجب است در آخر نماز پیش از سلام و این قول شافعی است و بعضی گفته اند که واجب است و قتیکه آیت کریمه یا ایها الذین آمنوا صلو علیهم و سلموا تسلیماً بخواند یا بشنود تا آنکه و قتیکه خطیب آیت شریفه را بخواند سامعین را واجب است که در دل خودها صلو بر آنحضرت بفرستند زیرا چه سکوت وقت خطبه واجب است پس لا اقل از دل بخوانند اما جمهور علماء بر آنند که در عمر یکبار واجب اسب است و در مقامات مرقومه واجب نیست بلکه در بعضی جا سنت مکرده و بعضی جا مستحب است و تحقیق آن است که بعد از کرام خدا ی تعالی و حمد و ثنای او و تلاوت قرآن صلو بر آنحضرت افضل از کار است و فضائل و فوائد و نتائج و عوائد آن خارج از حصر و عد و بیرون از بیان و حد است و جمیع خیرات و حسنات و ثوابات و برکات دنیا و آخرت را شامل است و دلیل و حجت بر افضلیت آن قول او تعالی است که فرمود ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلو علیهم و سلموا تسلیماً که او تعالی بذات شریف خود در آن اهتمام می فرماید و تمام ملائک در آن متابعت می نمایند و بر سبیل استمرار و دوام بآن عمل می فرمایند چنانکه صیغه یصلون بان ناطق است تا آنکه هر مؤمن را امر فرمود که هرگاه خدا ی تعالی و فرشتگان او بر پیغمبر درود می فرستند شما را نیز واجب است که اتباعاً و اقتداءً صلو بر آنحضرت بفرستید و چون که حقوق پیغمبر بر شما متحقق است واجب بر شما که و رای صلو مرقومه زیاده نیز با تاکید آن بفرستید و آن سلام است و چگونه افضل نباشد و حال آنکه حضرت عزت ده بار رحمت می فرستد بر کسیکه یکبار درود فرستد بر آنحضرت لما روی عن ابی هریره رضی الله تعالی عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه و سلم من صلی علیّی واحدة صلی الله علیه عشرين مرة • و عن انس رضی الله تعالی عنه من صلی علیّی صلو واحدة صلی الله علیه عشرين مرة و حطت عنه عشرين خطیئة و رفعت له عشرين درجاة رواه النسائی • و از ابو طلحه مروی است که گفت بر آمد رسول خدا روزی و حال آنکه دیده میشد اثر سرور در بشره مبارک وی گفتند یا رسول الله امروز اثر ذوق و سرور بر چهره پر نور تابان است سبب چیست فرمود جبریل آمد و گفت آیا راضی نمیکرداند ترا یا محمد که پروردگار تو میگوید که صلو نفرستد بر تو هیچ یکی از امت تو مگر آنکه بفرستم من بروی ده صلو و سلام • و در حدیث دیگر آمده که کسی که صلو فرستد بر من صلو فرستد خدا ی تعالی بروی تا و قتیکه صلو میفرستد بر من پس اختیار دارد بنده کم کند یا بیش و در روایتی آمده که میفرستد بروی خدا فرشتگان او هفتاد صلو پس گو که کم کند بنده یا بیش میگوید مولف که در هفتاد منحصر نیست

بلکه ازان هم بیشتر است بر اندازه تقوی و محبت و اخلاص و در تخیر میان قلت و کثرت نوعی از تهدید است زیرا که تخیر بعد از اعلام بوجود خیر در مخیر به متضمن تحذیر است از تفریط و تقصیر دران و از آن مسعود آمده که فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم نزدیک ترین مردم بمن بروز قیامت بیشترین ایشان است در فرستادن درود بر من • و در حدیث دیگر آمده است که فرمود ناجی ترین مردم از احوال و شرور روز قیامت بیشترین شما است در صلوة فرستادن بر من • و از ابوبکر صدیق منقول است که درود فرستادن بر پیغمبر صلی الله علیه وسلم گاهنده ترو پاک کننده تراست گناهان را از آب سرد کننده مر آتش را و باجملة صلوة بر آنحضرت منبع انوار و برکات و مفتاح تمام خیرات و مصدر کمال حسنات و مظهر سعادات است و اهل سلوک را در آمدن ازین باب موجب فتح ابواب است • و بسیار مشایخ فرموده اند که در وقت فقدان شیخ کامل که تربیت و ارشاد راه سداد کند التزام صلوة بر آنحضرت طریقی موصول است مر طالب صادق و مرید واثق را • و هر که بسیار فرستد صلوة بر آنحضرت به بیند او را در خواب و بیداری • و مشایخ شاذلیه که از شعب طریقت قادریه است فرموده اند که طریق سلوک و تحصیل معرفت و قرب الهی در زمان فقدان وجود ولی کامل و مرشد هادی التزام ظاهر شریعت با دامت ذکر و فکر و کثرت صلوة بر آنحضرت است که از کثرت صلوة نوری در باطن پیدا شود که بدان راه نماید و فیض و امداد از آنحضرت بی واسطه برسد • و بعضی ترجیح و تفضیل داده اند صلوة را بر ذکر از حیثیت توسل و استمداد اگرچه از حیثیت ذات ذکر اشرف و افضل است هذا خلاصة مانی مدارج النبوة و شرح المشکوة و شرح سفر السعادة] [و فی کلیات ابی البقاء و کتابة الصلوة فی اوائل الکتاب قد حدثت فی اثناء الدولة العباسیة و لهذا وقع کتاب البخاری و غیره من القدماء عاریا عنها] ثم الصلوة عند الفقهاء عبارة عن الارکان المخصوصة من التحریمة والقیام والقراءة والركوع والسجود والقعود و الصلوة المطلقة هي التي اذا اطلقت لفظة الصلوة ولم تقيد شملتها فصلوة الجنائزة و الصلوة الفاسدة كصلوة التطوع را کما فی المصر لیست بصلوة مطلقة اذ لو حلف لا یصلي لا یحذف بها • و قيل هي صلوة ذات رکوع و سجود و هذا بظاهره لا یتناول صلوة المؤمن المریض و الراكب فی السفر کذا فی البرجندی • و الصلوة عند الصوفیة عبارة عن واحدة الحق تعالی و اقامة الصلوة اشارة الى اقامة ناموس الواحدیة بالانصاف بسائر الاسماء و الصفات فالوضوء عبارة عن ازالة النقائص الکوئیة و کونه مشروط بالماء اشارة الى انها لا تزول الا بظهور آثار الصفات الالهیة التي هي حیوة الوجود لان الماء سر الحیوة و کون التیمم يقوم مقام الطهارة للضرورة اشارة الى التزکی بالمخالفات و المجاهدات و الرياضات فهذا و لو تزکی عسی ان یكون فانه انزل درجة ممن جذب عن نفسه فتطهر من نقائصها بماء حیوة الازل الالهی و الیه اشار علیه السلام بقوله آت نفسي تقوئها و زکها انت خیر من زکها ابي الجذب الالهی لانه خیر من التزکی

بالاعمال والمجاهدات ثم استقبل القبلة اشارة الى التوجه في طلب الحق ثم الذبة اشارة الى انعقاد القلب في ذلك التوجه ثم تكبيرة الاحرام اشارة الى ان الجذاب الالهی اکبر و اوسع مما عسى ان يتجلى به عليه فلا تعبده بمشهد بل هو اکبر من كل مشهد و منظر ظهر به على عبده فلا انتباه له و قراءة الفاتحة اشارة الى وجود كماله فی الانسان لان الانسان هو فاتحة الوجود فتم الله به افعال الموجودات فقرأتها اشارة الى ظهور الاسرار الربانية تحت الاستار الانسانية ثم الركوع اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية ثم القيام عبارة عن مقام البقاء و لذا تقول فيه سمع الله لمن حمده و هذه كلمة لا يستحقها العبد لانه اخبر عن حال الهی فالعبد فی القيام الذي هو اشارة الى البقاء خليفة الحق تعالى و ان شئت قلت عینه ليرتفع الاشكال فهذا اخبر عن حال نفسه بنفسه اعني ترجم عن سماع حقه ثناء خلقه و هو فی الحالين واحد غير متعدد ثم السجود عبارة عن سحق آثار البشرية و محققها باستمرار ظهور الذات المقدسة ثم اجلوس بين السجدين اشارة الى التحقق بحقائق الاسماء والصفات لان الجلوس استواء فی القعدة و ذلك اشارة قوله الرحمن على العرش استوى ثم السجدة الثانية اشارة الى مقام العبودية وهو الرجوع من الحق الى الخلق ثم التلحيات فيها اشارة الى الكمال الحقی و الخلقی لانه عبارة عن ثناء على الله تعالى و سلام على نبيه و على عباده الصالحين و ذلك هو مقام الكمال فلا يكمل الولي الا بتحقيقه بالحقائق الالهية و باتباعه لحمد صلى الله عليه و آله و سلم و بتأدبه بمسائر عباد الله الصالحين كذا فی الانسان الكامل •

صلوة الضحی بمعنى نماز چاشت است بدانکه متعارف میان مردم در اول نهار از نوافل دو نماز است یکی در اول روز بعد از طلوع آفتاب و بلند شدن وی قدريک دو نيزه و این را صلوة الاشراف گویند دیگر بعد از بلند شدن آفتاب مقدار ربع آسمان تا انتصاف آن و این را صلوة ضحی و نماز چاشت گویند و در اکثر احادیث همین اسم صلوة الضحی شامل هر دو نماز در هر دو وقت آمده و در بعضی احادیث صلوة الاشراف • و در تفسیر بیضاوی آورده که آنحضرت کذا در نماز ضحی را رکعت هذه صلوة الاشراف و آن در آمدن آنحضرت در خانه ام هانمی روز فتح مکه در وقت چاشت بود و در حدیث آمده که هر که میگذارد نماز فجر در جماعت پستر بنشیند برای ذکر خدا تا طلوع کند آفتاب و بگذارد دو رکعت را باشد او را مثل اجر حج و عمره و بصحت رسیده که حضرت پیغمبر صلى الله عليه وسلم در هر دو وقت نماز کرده و امت را بدان ترغیب نموده و ظاهر آن است که این يك وقت است و يك نماز که اول وی اشراق است و آخر وی تا قبل انتصاف نهار و چون در بعضی اوقات در هر دو وقت نماز گذارد از اینجا گمان بردند که مگر اینجا دو وقت و دو نماز است و آنچه گفته اند که علماء را اختلاف است در صلوة ضحی بعضی اثبات کرده و بعضی نفی نموده و بعضی سنت گفته و بعضی بدعت پس ظاهر آنست

که این اختلاف در نماز اخیر است که آنرا نماز چاشت میگویند نه در نماز اول که آنرا نماز اشراق می نامند چه این را بعضی از سنن مؤکده دانسته اند و احادیث در عدد رکعات مختلف آمده در بعضی روایات دو رکعت آمده و در بعضی شش و در بعضی هشت و در بعضی ده و در بعضی دوازده و بر هر کدام ثوابهای عظیم وارد گشته و در مواهب لدنیه گفته که وارد شده است در نماز چاشت احادیث کثیره صحیحه مشهوره تا آنکه اخبار درین باب بدرجه تواتر معنوی رسیده و گفته اند که این نماز انبیای سابقین است که پیش از آنحضرت بوده اند لهذا فی مدارج النبوة فی بیان عبادات النبوی و در ذکر فتح مکة معظمه مذکور است که تحقیق آنست که گذاردن نماز چاشت از آنحضرت دائمی نبوده امانامزی که آنرا نماز اشراق گویند دائم بود و بر سر تأکید بود انتهای من مدارج النبوة •]

[الصلوة الوسطی نماز میانه کنایه از فضیلت آنست و در تعیین صلوة وسطی اختلاف است نزد حضرت عایشه و زید بن ثابت رضی الله عنهما نماز ظهر است بجهت آنکه پیش از آن دو نماز است یکی لیلی و دیگر نهاری یعنی عشاء و فجر و پس از وی نیز دو نماز بهمین صفت است یعنی عصر و مغرب و بعضی حدیث مؤید قول ایشان است و نزد علی و ابن عباس رضی الله عنهما نماز صبح است زیراچه آن در میان دو نماز روز و دو نماز شب است و نماز صبح حد مشترک است میان آنها زیراچه وقت آن من وجه روز است یعنی در اعتبار شرع بجهت آنکه اعتبار روز در شرع از ابتدای وقت صبح صادق است و من وجه شب است یعنی در اعتبار لغت و عرف زیراچه اعتبار روز در عرف و لغت از طلوع آفتاب است اما نزد اکثر علماء از صحابه و تابعین و ابو حنیفه و احمد و رضوان الله علیهم و جز ایشان نماز عصر است پس در قرآن مجید نیز محمول بر این خواهد بود یعنی قوله تعالى حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی و دلائل ایشان احادیث بسیار است منجملة آن عن علي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال يوم الخندق حبسونا عن الصلوة الوسطی صلوة العصر ملا الله بیوتهم و قبورهم نارا متفق علیه پس درینصورت مجال اختلاف نماند و غالبا اختلافیکه در میان صحابه و تابعین رضوان الله علیهم در تعیین آن واقع است پیش از شنیدن این حدیث بود باجتهاد خود که در تأویل قرآن مجید کرده بودند و بعد ثبوت حدیث متعین شد که مراد نماز عصر است لهذا فی شرح المشکوة للشیخ عبد الحق الدهلوی •]

[صلوة التسبیح فی المشکوة عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عمة الا اعطيك الا امنحك الا اخبرك الا افعل بك عشر خصال اذا انت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك اوله و آخره قدیمه و حدیثه خطاه و عمده صغیره و کبیره سره و علانیته ان تصلي اربع رکعات تقرأ فی کل رکعة فاتحة الكتاب و سورة فاذا فرغت من القراءة فی اول رکعة وانت قائم قلت سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر خمس عشرة مرة ثم ترک فقولها و انت راکع عشر اثم ترفع رأسک من الركوع

فَنَقُولُهَا عَشْرًا ثُمَّ تَهْوِي سَاجِدًا فَنَقُولُهَا وَأَنْتَ سَاجِدٌ عَشْرًا ثُمَّ تَرْفَعُ رَأْسَكَ مِنَ السُّجُودِ فَنَقُولُهَا عَشْرًا ثُمَّ تَسْجُدُ فَنَقُولُهَا عَشْرًا ثُمَّ تَرْفَعُ رَأْسَكَ فَنَقُولُهَا عَشْرًا فَذَلِكَ خَمْسٌ وَسَبْعُونَ نِيَّ كُلِّ رُكْعَةٍ تَفْعَلُ ذَلِكَ نِيَّ أَرْبَعِ رُكْعَاتٍ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِنْ تَصَلَّيْهَا نِيَّ كُلِّ يَوْمٍ مَرَّةً أَفْعَلْ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ نَفِيَّ كُلِّ جُمُعَةٍ مَرَّةً فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ نَفِيَّ كُلِّ شَهْرٍ مَرَّةً فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ نَفِيَّ كُلِّ سَنَةٍ مَرَّةً فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ نَفِيَّ عَمْرِكَ مَرَّةً أَنْتَهَى مِنَ الْمَشْكُوتَةِ •

وَشَيْخُ عَبْدِ الْحَقِّ دَهْلَوِيّ فِي تَرْجُومَةِ حَدِيثِ مَذْكُورٍ فَرَمُودَهُ أَنْدَ مَشْهُورٌ وَمَعْمُولٌ فِي صَلَاةِ تَسْبِيحِ هَمِيْنِ طَرِيقِ اسْتِ كَمَا مَذْكُورٌ فِي مَرَمُودِ أَنْحَضَرَتْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ خُودِ عَبَّاسٍ رَاضِيَّ اللَّهُ عَنْهُ كَمَا بَيَّانُ مَوْزَمٌ تَرَا جِزْيَ كَمَا كَفَّارَةً نَوْعٍ مِنْ ذُنُوبٍ كَرْدِ دِيسٍ مِنْ أَوَّلِهِ وَأَخْرَجَ بَيَّانُ أَنْ فَرَمُودِ بَسِ مَرَادِ بِعَشْرِ خُصَالِ تَسْبِيحَاتِ اسْتِ وَأَنْ سَوَائِي قِيَامِ دَهْ دَهْ بَارَانْدِ وَدَرِ رَوَايَتِ تَرْمِذِيّ بَايْنِ طَرِيقِ آمَدَةِ كَمَا پَانزْدَهْ بَارَ بَعْدَ اَزْ نِزَاةٍ پِشِ اَزْ تَعَوُّذِ وَتَسْمِيَةِ وَدَهْ بَارَ بَعْدَ اَزْ قِرَاءَتِ تَا آخِرِ اَرْكَانِ وَبَعْدَ اَزْ سَجْدَةِ تَسْبِيحِ نِيسْتِ وَمَخِيرِ اسْتِ كَمَا بِيَكِ سَلَامِ بَكْدَارْدِ يَا بَدُو سَلَامِ وَمَوَافَقِ مَذْهَبِ اِمَامِ اعْظَمِ بِيَكِ سَلَامِ اسْتِ • وَابْنِ حَدِيثِ رَا بَسْيَارِي اَزْ عِلْمَائِي مَحْدَثِيْنِ تَصْحِيحِ نَمُودَةِ اَنْدِ وَاَزْ زَمَانِ سَلَفِ اَزْ تَابِعِيْنِ وَمِنْ بَعْدِهِمْ اِلَى يَوْمِنَا هَذَا مَعْمُولٌ وَمَشْهُورٌ اسْتِ وَمُشَابِهُ طَرِيقَتِ بَدَانِ وَمِيتِ كَرْدَةِ اَنْدِ • وَشَيْخُ جَلَالِ الدِّينِ سِيَوْتِيّ فِي عَمَلِ الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ كَقْتَهُ كَمَا بِخَوَانْدِ فِي رُكْعَاتِ صَلَاةِ تَسْبِيحِ سُورَةِ الْاٰهَمِ التَّكْوِيْنِ وَالْعَصْرِ وَالْكَافِرِيْنَ وَالْاٰخِلَاصِ وَبَايْدِ كَمَا تَسْبِيحَاتِ مَذْكُورَةِ كَمَا فِي رُكُوعِ وَدَرِ سَجْدَةِ بِخَوَانْدِ بَعْدَ اَزْ تَسْبِيحِ رُكُوعِ وَسَجْدَةِ كَمَا فِي جَمِيْعِ نَمَازِهَا خَوَانْدَةِ مِي شُودِ بِخَوَانْدِ وَهَمِيْنِ بَعْدَ رُكُوعِ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمْدَهُ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ رَا خَوَانْدَةِ تَسْبِيحَاتِ مَذْكُورَةِ رَا بِخَوَانْدِ وَدَرِ تَشْهَدِ اَيْنِ نَمَازِ بَعْدِ التَّحِيَّاتِ پِشِ اَزْ سَلَامِ اَيْنِ دَعَا آمَدَةِ اسْتِ يَعْني اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَسْئَلُكَ تَوْفِيْقَ اَهْلِ الْهَدْيِ وَاعْمَالِ اَهْلِ الْيَقِيْنِ وَمَنَاصِحَةِ اَهْلِ التَّوْبَةِ وَعِزِّ اَهْلِ الصَّبْرِ وَجِدِّ اَهْلِ الْخَشْيَةِ وَطَلَبِ اَهْلِ الرِّغْبَةِ وَتَعَبُدِ اَهْلِ الْوَرَعِ وَعِرْفَانِ اَهْلِ الْعِلْمِ حَتَّى الْقَاكِ اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَسْئَلُكَ مَخَافَةَ تَحْجِرْنِيْ عَنْ مَعَاصِيكَ حَتَّى اَعْمَلَ بِطَاعَتِكَ عَمَلًا اسْتَحَقُّ بِهٖ رِضَاكَ وَحَتَّى اَنَامِكَ بِالتَّوْبَةِ خَوْفًا مِنْكَ وَحَتَّى اَخْلَصَ لَكَ النُّصِيْحَةَ حَيَاةً وَمَمَاتًا وَحَتَّى اَتَوَكَّلَ عَلَيْكَ فِيْ الْاُمُوْرِ وَحَسَنَ ظَنِّيْ بِكَ سُبْحَانَ خَالِقِ النُّسُوْرِ اَنْتَهَى مِنْ الشَّرْحِ لِلشَّيْخِ الْمَرْحُوْمِ مَلْخَصًا •

صَلَاةُ الْاِسْتِخَارَةِ فِي الْمَشْكُوتَةِ فِي بَابِ التَّطَوُّعِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ كَانَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْلَمُنَا الْاِسْتِخَارَةَ فِي الْاُمُوْرِ كَمَا يَعْلَمُنَا السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ يَقُوْلُ اِذَا هُمْ اَحْدَكُمُ بِالْاُمْرِ فَلْيَرْكَعْ رُكْعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْفَرِيْضَةِ ثُمَّ لِيَقُلْ اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اسْتَخِيْرُكَ بِعِلْمِكَ وَاسْتَقْدَرِكَ بِقُدْرَتِكَ وَاسْئَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيْمِ فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا اَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا اَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلَامُ الْغِيُوْبِ اَللّٰهُمَّ اِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ اَنْ هَذَا الْاَمْرُ خَيْرٌ لِّيْ فِيْ دِيْنِيْ وَمَعَاشِيْ وَعَاقِبَةِ اَمْرِيْ اَوْ قَالَ فِيْ عَاجِلِ اَمْرِيْ وَآجِلِهِ نَاقِدِرُهُ لِيْ وَيَسِّرُهُ لِيْ ثُمَّ بَارِكْ لِيْ فِيْهِ وَ اِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ اَنْ هَذَا الْاَمْرُ شَرٌّ لِّيْ فِيْ دِيْنِيْ وَمَعَاشِيْ وَعَاقِبَةِ اَمْرِيْ اَوْ قَالَ فِيْ عَاجِلِ اَمْرِيْ وَآجِلِهِ فَاصْرِفْهُ عَنِّيْ وَاصْرِفْنِيْ

عنه و اقدر لي الخیر حیث کان ثم ارضني به قال و یسمى صلوة الحاجة رواه البخاری • و شیخ عبد الحق دهلوی آنچه در شرح این حدیث آورده که خلاصه آن این است که آنحضرت تعلیم میکرد صحابه را دعای استخاره و نماز آن را چنانچه تعلیم میکرد ایشان را سورة از قرآن که مقرر نموده آنحضرت چون قصد کند یکی از شما بکاری یعنی کاری که نادر باشد وجود آن و اعتناء باشد بحصول آن مثل سفر و عمارت و تجارت و نکاح و خرید و فروخت شیئی معتد به نه مانند اکل و شرب معتاد و خرید و فروخت اشیاء حقیره بعد از آنکه از قبیل مباح باشد و تردد بود در خیریت و شریعت آن پس دو رکعت نماز نفل به نیت استخاره بگذارد و در حدیث دیگر آمده که بخواند از قرآن آنچه میسر شود و در بعض روایات تخصیص به قل یا ایها الکافرون و قل هو الله احد نیز آمده و ما ثور از سلف نیز همین است انتهى •]

[**صلوة الحاجة فی المشکوة فی باب التطوع عن عبد الله بن ابي اوفی قال قال رسول الله صلی الله علیه و سلم من كانت له حاجة الى الله او الى احد من بني آدم فليتوضأ فليحسن الوضوء ثم لیصل رکعتین ثم لیثن علی الله تعالی و لیصل علی النبی ثم لیقل لا اله الا الله الحلیم الکریم سبحان الله رب العرش العظیم و الحمد لله رب العالمین اسئلك موجبات رحمتک و عزائم مغفرتک و الغنیمة من کل بر و السلامة من کل اثم لا تدع له ذنبا الا غفرته و لا هما الا فرجته و لا حاجة هی لک رضی الا قضيتها یا ارحم الراحمین رواه الترمذی و ابن ماجه • و فی الحموی حاشیة الاشباه فی البحث الثالث فی النیة عن عثمان بن حنیف ان رجلا ضرب البصر اتی النبی صلی الله علیه و سلم فقال ادع الله لی ان یعانینی قال ان شئت دعوت و ان شئت صبرت فهو خیر لک قال فادعه فامره ان يتوضأ فیحسن وضوءه و يدعو بهذا الدعاء اللهم انی اسئلك و اتوجه الیک بنبیلک محمد نبي الرحمة یا محمد انی توجهت بک الی ربی فی حاجتی هذه لتقضى لی اللهم شفعه فی روائه و ایضا رواه الترمذی کذا فی شرح المنیة و ابراهیم الحلبی انتهى من الحموی •]**

[**صلوة التهجید** و آنرا صلوة اللیل نیز گویند بدانکه در نماز شب از آنحضرت صلی الله علیه و سلم روایات مختلفی آمده و در هر وقتی بنوعی گذارده و مصلي مخیر است در آن بهر نوعی که تمسک کند شرف اتباع دریابد و اگر در اوقات مختلفه بهر نوعی ازان دست دهد اوفق و انسب باشد سیزده و یازده و نه و هفت و پنج و از سیزده بیشتر نبود و این همه اعداد طاق بجفت دخول و تر است پس بر این تقدیر صلوة لیل کم از دو و زیاده از ده نخواهد بود و این نماز بر آنحضرت فرض بود لهذا فی شرح المشکوة للشیخ عبد الحق • و اصل تهجد و شب بیداری بی تعیین مدت و بی تعیین عدد رکعات و بی تعیین قدر قرات مسنون مؤکد است و عمل آنحضرت و صحابه بحسب قوت و استعداد و نشاط مختلف مانده و در بعضی روایات وارد است که هر که دو آیت آخر سورة بقر را در نماز تهجد بخواند او را کفایت میکند و نیز وارد است که آنحضرت فرمودند ایا از شما نمی تواند شد که سوم حصه قرآن هر شب خوانده باشد

صحابه عرض کردند که سیوم حصه قرآن هر شب بسیار دشوار است فرمودند که سوره قل هو الله احد برابر سوم حصه قرآن است در ثواب و لهذا اکثر مشایخ این سوره را در نماز تهجد اکثر اوقات معمول داشته اند و این را چند طریق است اول آنکه بعد سوره فاتحه در هر رکعت سه بار این سوره را بخوانند دوم آنکه در رکعت اول دوازده بار خوانند و بعد از آن یک بار در هر رکعت کم کنند تا آنکه در رکعت اخیر که دوازدهم است یکبار خوانده شود سیوم آنکه در رکعت اول یکبار بعد از آن در هر رکعت یک یک بار بیفزایند تا در رکعت اخیر که دوازدهم است دوازده بار واقع شود اما نزد فقهاء این طریق مقبول نیست زیراچه رکعت دوم از رکعت اول درازتر میگردد و این ترك افضل است و بعضی مشایخ در هر رکعت سوره مزمل را با سوره اخلاص ضم کنند • و از خواجه نقشبند منقول است که یاران خود را بخواندن سوره یس در نماز تهجد می فرمودند و ارشاد می کردند که چون درین نماز سه دل جمع شود مطلب حاصل شود اول دل شب که نیم شب است دوم دل قرآن که سوره یس است سوم دل مرد با ایمان که دران مصروف است لهذا فی التفسیر العزیزی •

فصل الباء * الصبا بفتح صاد و باء موحده و قصر الف بادی که از طرف مشرق آید در فصل بهار و در تذکره الاولیاء مذکور است صبا بادیست که از زیر عرش میخیزد و آن بوقت صبح می وزد بادی لطیف و خنک است نسیمی خوش دارد و گلها از آن بشگفتد و عاشقان راز با او گویند • و در اصطلاح عبد الرزاق کاشی صبا نفحات رحمانیه که از جهت مشرق روحانیات می آید کذا فی کشف اللغات • و در شرح اصطلاحات صوفیه ابن عطار میگوید که صبا صولت و رعب روح است و استیلاء آن بحیثیتی است که صادر شود از شخصی چیزی که موافق شرع و عقل است و دبور که ذکر یافت مقابل اینصت کذا فی لطائف اللغات [در مدارج النبوة مذکور است که صبا بادی است که مهب آن از مطلع ثریا تا بذات النعش است و مقابل آن دبور است و شمال بفتح شین و گاهی بکسر نیز خوانده میشود بادی است که از جانب شمال بجانب جنوب وزد و محیم آنست که بادی که مهب وی میان مطلع شمس و بذات النعش باشد و آنحضرت صلی الله علیه و سلم فرمود نصرت بالصبا و اهلکت عاد بالدبور و قصه آن باین وجه است که روز خندق آنحضرت دعاء کرد باین دعاء یا صریخ المکروبین و یا مجیب المضطربین اکشف همی و غمی و کربی تری ما نزل بی و باصحابی پس مستجاب شد دعاء و فرستاد حق تعالی جماعه از ملائکه را تا طنابهای خیمهای ایشان می بردند و میخها را میکندیدند و آتش هارا می کشتند و ترسی و رعبی در دلهای ایشان پیدا شد که غیر از فرار چاره ندیدند پس آمد باد صبا و کندید میخها را و انداخت خیمها را و بر زمین افکند دیگها را و ریخت بر روی ایشان خاک را و انداخت سنگریزها را و می شنیدند در هر گوشه از معسکر خود تکبیر را پس گریختند شباشب و گذاشتند بارهای گران را • و شیخ عماد الدین

در تفسیر خون آورده که اگر نه آن بودی که خداوند تعالی محمد را رحمة للعالمین آفریده آن باد صبا برایشان اشد بودی از باد عقیم که بر عادیان فرستاد • و ابن مردویه در تفسیر خویش از ابن عباس رضي الله تعالى عنه نکته غریب آورده که در ليلة الاحزاب باد صبا بلهباد شمال گفت بیا تا برویم و رسول خدا را یاری دهیم باد شمال گفت در جواب باد صبا ان الحرة لا تبصر باللیل زن اصیل سیر نمیکنند در شب پس حق تعالی برباد شمال غضب کرده وی را عقیم گردانید پس بادی که در آن شب نصرت رسول خدا صلی الله علیه وسلم کرد باد صبا بود و لهذا فرمود نصرت بالصبا انتهى من المدارج • [

الصدى بالفتح فى اللغة آواز کوه و سرائی و مانند آن کما فى الصراح • قال الحكماء الهواء المتموج الكامل للصوت اذا صادم جبلا او جسما املس كجدار ونحوه و رجع بسبب مصادمة الجسم له و صرفه الى خلف رجع ذلك الهواء القهقري فيحدث فى الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهو الصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقام وبعده ومثل الرجوع المذكور يرجع الكرة المرمية الى الحائط • وقال الامام الرازي لكل صوت صدی لكن قد لا يحس به اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت و الصدى في زمانين متباينين بحيث يتقوى الحس على ادراك تباينهما فيحس بهما على انهما صوت واحد كما فى الحمامات والقبات الملس الصقيلة جدا و اما لان العاكس لا يكون ملبا املس فيكون الهواء الراجع كالكرة اللينة فانه لا يكون نبوها عنه الا مع ضعف فيكون رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا ولذلك كان صوت المغني فى الصحراء اضعف منه فى المسقفات و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف في بحث المسموعات •

[**صفاء الذهن** هو عبارة عن استعداد النفس لا استخراج المطلوب بلا تمب كذا فى الجرجاني • **الصفي** هو شئى نفيس من الغنائم استصفاه النبي صلى الله عليه وسلم لنفسه قبل القسمة كسيف او فرس او امة كذا فى الجرجاني •]

الصداء بالمد در اصطلاح متصوفه اندک پوششی که از ظلمت هیئة نفس بر وجه دل باشد و محجوب گرداند دل را از قبول حقائق و تجلیات انوار تا اگر در سوراخ دل برسد بحد حرمان در آید کذا فی کشف اللغات •

[**الاصطفاء** نزد سالکان خالص اجتناب را گویند و قد سبق في فصل الياء من باب الجيم •]

* باب الضار المعجمة *

فصل الالف * الضوء بالفتح و سکون الواو روشنی و هو غني عن التعريف و ما يقال في تعريفه نهر من خواصه و احكامه فقیل الضوء کمال اول للشفاف من حيث هو شفاف و انما اعتبر قید

الخبيثة لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسيمته بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي . وقال الامام انه كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شئى آخر وعكسه اللون فهو كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئى آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصير مستنيرا لا يكون مرئيا . اعلم انهم اختلفوا فيه فزعم بعض الحكماء الاقدمين ان الضوء اجسام تغار تنفصل من المضيئ وتصل بالمستضيئ تمسكا بانه متحرك بالذات كما نشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وكل متحرك بالذات جسم و المحققون على انه ليس بجسم بل هو عرض قائم بالحمل معد لحصول مثله في الجسم المقابل وليست له حركة اصلا بل حركته وهم محض وتخييل باطل وسبب التوهم حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيئ فيتوهم انه تحرك منه و وصل الى المقابل ولما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيئ عال كالشمس تخيل انه ينحدر فالصواب ان ان حدوث في القابل المقابل دفعة وايضا سبب آخر للتوهم وهو انه لما كان حدوثه في الجسم المقابل تابعا للموضع من المضيئ ومحاذاة اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وايضا يرد عليهم الظل فانه متحرك بحركة صاحبه مع الاتفاق على انه ليس بجسم ثم ان القائلين بكون الضوء كيفية لا جسما منهم من قال الضوء هو مراتب ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا ولعانا وليس الامر كذلك بل ليست هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه والتفرقة بين اللون المستنير والمظلم بسبب ان احدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع للمسبب وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام لونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك قهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية والمحققون على ان الضوء واللون متغايران حسا وذلك ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوء دون لونه اذ لا لون له وكذا المار في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوء لا لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما وجد اللون بدون الضوء فانه السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئا

*** التقسيم** * الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيئ لذاته كما للشمس وسائر الكواكب سوى القمر فانها مضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوها من مضيئ آخر و يسمى هذا الضوء بالضياء ايضا وقد يخص اسم الضوء به ابي بهذا القسم وعرضي وهو القائم بالمضيئ لغيره كما للقمر و يسمى نورا اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي جعل الشمس ذات ضياء والقمر ذات نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته كضوء جرم القمر وضوء

وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار و عقيب الغروب و يسمى بالظل ايضا وقد يقال الضوء الثاني انكان حاصل في مقابلة الهواء المضيئ يسمى ظلا و بالجملة فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من الغير وذلك الغير اما مضيئ بالذات او بالغير فانحصرت الاقسام في الثلث وقد يقسم الضوء الى اول و ثان فالاول هو الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته و الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره فعلى هذا الضوء الذاتي غير خارج عن التقسيم ولم يكن التقسيم حاصرا كذا في شرح المواقف • اعلم ان مراتب المضيئ في كونه مضيئا ثلث ادناها المضيئ بالغير فهنا مضيئ وضوء يغايرو شيئا ثالث انما الضوء و اوسطها المضيئ بالذات بضوء هو غيره اي الذي تقتضي ذاته ضوؤه اقتضاءً يمنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاء الضوء فهذا المضيئ له ذات وضوء يغايرو ذاته و اعلاها المضيئ بذاته بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيئ بذاته لا بضوء زائد على ذاته وليس المراد بالمضيئ هنا معناه اللغوي اي ما قام به الضوء بل المراد به ان ما كان حاملا لكل واحد من المضيئ بغيره و المضيئ بضوء هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حامل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى و اكمل فانه ظاهر بذاته و مظهر لغيره على حسب قابليته للظهور كذا في شرح التجريد في بحث الوجوب * فائدة * هل يتكيف الهواء بالضوء اولا منهم من منعه و جعل اللون شرطه و لا لون للهواء لبساطته فلا يقبل الضوء و منهم من قال به و التوسع في شرح المواقف * فائدة * ثمه شيئا غير الضوء يترقق اي يتلا و يلمع على بعض الاجسام المستنيرة و كانه شيئا يفيض من تلك الاجسام و يكاد يستلونها و هو اي الشيئ المترقق لذلك الجسم اما لذاته و يسمى شعاعا كما للشمس من التلألئ و اللمعان الذاتي و اما من غيره و يسمى حينئذ برقا كما للمرأة التي حازت الشمس و نسبة البريق الى اللمعان نسبة النور الى الضوء في ان الشعاع و الضوء ذاتيان للجسم و البريق و النور مستفادان من غيره [دانستني است كه فرق درميان ضوء و نور آن است كه ضوء بيشتر در اثر مضيئ بالذات مستعمل مي شود و نور عام است خواه اثر مضيئ بالذات باشد خواه اثر مضيئ بالعرض چنانچه در آيت شريفة هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا بان اشارت است و براي همين فائده فرمود فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم يعنى اثر آن آتش بواسطه و بيواسطه همه برباد رفت و هيچ نام و نشان ازان باقي نماند و د يگر فرق آنست كه ضوء بيشتر در لمعان حسي مستعمل ميشود و نور در لمعان حسي و باطني هكذا في التفسير الغريزي]

الضياء بالسرور و شائني و در اصطلاح صوفيه رؤيت اشياء بعين حق • بيت • ديدنه بكشاي خدا را مي بين • عين او را بعين باقي بين • كذا في كشف اللغات •

فصل الباء الموحدة * الضرب بالفتم و سكون الراء عند شعراء العرب والعجم الجزء الأخير

من المصراع الثاني ويسمى عجز ايضا وقافية ايضا عند البعض كما فى المطول وغيره • وعند المنطقيين هو اقتران الصغرى بالكبرى فى القياس الحلي ويسمى قرينة ايضا ويجئ فى فصل النون من باب القاف • وعند المحاسبين هو تحصيل عدد ثالث نسبتة الى احدهما كنسبة العدد الآخر الى الواحد مثلا مضروب الخمسة فى الاربعة وبالعكس وهو عشرون نسبتة الى الخمسة كنسبة الاربعة الى الواحد فكما ان العشرين اربعة امثال الخمسة كذلك الاربعة اربعة امثال الواحد ويقال ايضا بعكس النسبة هو تحصيل عدد ثالث نسبة احدهما اليه كنسبة الواحد الى العدد الآخر ويسمى احد العددين مضروبا والعدد الآخر مضروبا فيه والعدد الثالث حاصل الضرب وقد يسمى بالمضروب ايضا كما يستفاد من اطلاقهم ويقال ايضا هو طلب عدد ثالث اذا قسم على احدهما خرج العدد الآخر فان النسبة كذلك لازمة للاربعة المتناسبة كما تقرر عندهم فالعشرون اذا قسم على الخمسة خرج الاربعة و اذا قسم على الاربعة خرج الخمسة وتحقيق التفاسير يطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين ولما كان العدد قسمين لانه اما مفرد او مركب صار الضرب على ثلاثة اقسام لانه اما ضرب مفرد في مفرد او في مركب او ضرب مركب في مركب وايضا العدد اما صحيح او كسر او مختلط من الصحيح والكسر فبهذا الاعتبار ينقسم الضرب الى تسعة اقسام لكنه لا يعتبر العكس فى الضرب اذ لا تأثير له فيه فيبقى خمسة اقسام ضرب الصحيح فى الكمر او فى المختلط وضرب الكسر فى الكسر او فى المختلط وضرب المختلط فى المختلط • والضرب المنحط هو ان يضرب احد الجنسين فى الآخر ويؤخذ الحاصل منخط بمرتبة فالحاصل من ضرب الدرجة فى الدقيقة مثلا منخط ثوان وبدونه دقائق ولذا ذكر عبد العلي القوشجي في شرح زيج الخ بيكي ضرب منخط عبارات از آنست كه حاصل ضرب را بر شصت قسمت كنند چنانكه قسمت منخط آنست كه خارج قسمت را در شصت ضرب كنند انتهى • وضرب شكلى در شكلى نزد اهل رمل عبارتست از جمع جميع مراتب متجانسه هر دو شكل مضروب ومضروب فيه مثلا خواستيم كه ضرب كنيم \equiv را در \equiv مرتبة آتش هر دو جمع نموديم سه شد چه زوج را دو عدد است و فرد را يك عدد مجموع سه شد و چون سه فرد است از او حاصل ضرب فرد شد باز مرتبة باد هر دو گرفتيم و جمع نموديم چهار شد و چهار زوج بود پس حاصل ضرب زوج شد باز مرتبة آب هر دو جمع نموديم فرد حاصل شد باز مرتبة خاك هر دو جمع كرديم دو حاصل شد كه زوج است پس حاصل ضرب \equiv در \equiv اين شد \equiv وهو المطلوب هكذا في كتب الرمل وحاصل ضرب را نتیجه ولسان الامر گویند و شكل مضروب فيه را شريك نامند •

[ضرب المثل و هو ذكر شيئين ليظهر اثره في غيره ولابد في ضرب المثل من المماثلة وانما سمي

مثلا لانه جعل مضربه و هو ما يضرب به ثانيا مثلا لمورده و هو ما ورد فيه اولا ثم استعير لكل حالة اوقصة

او صفة لها شأن وفيها غرابة وقد ضرب الله الامثال في القرآن تذكيرا وعظا مما اشتمل منها على تفاوت في ثواب او على احباط عمل او على مدح او ذم او ثواب او عذاب او نحو ذلك وفيه تقريب المراد للعقل وتصويره بصورة المحسوس وتبكييت لخصم شديد الخصومة وقمع لصورة الجامع الآبي ولذلك اكثرها الله تعالى في كتابه وفي سائر كتبه قال الله تعالى ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يذكرون • والامثال لا تتغير بل تجري كما جاءت الاثرى الى قولهم اعط القوس باربها بتسكين الياء وان كان الامل التحريك وقولهم ضيعت اللبن في الصيف بكسر اللام وان ضرب ثانيا للمذكر هكذا في كليات ابى البقاء •]

الاضراب بكسر الهمزة عند النخاعة هو الاعراض عن الشيء بعد الاقبال عليه والفرق بينه وبين الاستدراك قد سبق في فصل الكاف من باب الدال فعلى هذا معنى الاضراب الابطال لما قبله وقد يكون بمعنى الانتقال من غرض الى آخر • قال في الاتقان لفظ بل حرف اضراب اذا تلاها جملة ثم تارة يكون معنى الاضراب الابطال لما قبلها نحو قوله تعالى وقالوا اتخذوا الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون اى بل هم عباد وقوله تعالى ام يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وتارة يكون معناه الانتقال من غرض الى آخر في الاسناد كقوله تعالى ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا واما اذا تلاها اى كلمة بل مفرد فهي حرف عطف ولا يقع مثله في القرآن •

المضاربة لغة السير في الارض وشرعا عقد شركة في الربح بمال من رجل وعمل من آخر [وهي ايداع اولاً وتوكيل عند العمل اى عند تصرف المضارب في رأس المال وشركة عند تحقق الربح وظهورة وغصب ان خالف وبضاعة ان شرط كل الربح لرب المال وقرض ان شرط كل الربح للمضارب كذا في الجرجاني] وصورتها ان يقول رب المال دفعته اليك مضاربة او معاملة على ان يكون لك من الربح جزء معين كالنصف والثلث ويقول المضارب قبلت وتيد الربح احتراز عن مزارعة يكون البذر فيها لرب الارض فان الحاصل من الزراعة يسمى في العرف بالخارج لا بالربح وعن الشركة في رأس المال لا غير فانه شرط مفسد للمضاربة وقولنا بمال من رجل وعمل من آخر اكتفاء بالاقول فلا يخرج به رجلان واكثر لكنه يخرج عن التعريف ما اذا كان العمل منهما فانه مضاربة ايضا وقد تفسر ايضا بدفع المال الى غيره ليتصرف فيه ويكون الربح بينهما على ما شرطاً ثم ان قيدت المضاربة ببلد او وقت او سلعة او شخص او نوع تجارة سميت مضاربة مقيدة وخاصة والاسميت مطلقة وعامة وسمي ذلك العقد بها لان المضارب يسير في الارض غالبا لطلب الربح والمضارب بكسر الراء هو الرجل الآخر الذي جعل العمل له هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي • وفي شرح المنهاج المضاربة لغة اهل العراق واهل الحجاز يسمونها بالقراض •

المضطرب على مينة اسم الفاعل من الاضطراب هو عند المحدثين حديث. اختلف في سنده او متنه الرواة المستوية في الصفات فان ترجحت صفة احدهما على صفة الآخر بان يكون احفظ او اكثر صحة للمروى عنه او غيرهما من وجوه الترجيح فالحكم للراجح ولا يضطرب اليه فالاضطراب يقع في الاسناد وفي المتن وفيهما الا ان وقوعه في الاسناد اكثر وقل ان يحكم الحديث على الحديث بالاضطراب بالنسبة الى الاختلاف في المتن دون الاسناد كما في حديث فاطمة بنت قيس قالت سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الزكاة فقال ان في المال حقاسوى الزكاة فهذا حديث قد اضطرب لفظه ومعناه فرواه الترمذي هكذا عن رواية شريك عن ابي حمزة عن الشعبي عن فاطمة ورواه ابن ماجه عن هذا الوجه بلفظ ليس في المال حق سوى الزكاة فهذا اضطراب لا يقبل التأويل هكذا يستفاد من خلاصة الخلاصة وشرح النخبة وشرحه •

فصل الدال المهلة * التضاد بتشديد الدال يطلق على معان • منها التقابل والتناهي في الجملة وفي بعض الاحوال وبهذا المعنى وقع في تعريف الطباق كما في المطول والظاهر ان هذا المعنى لغوي فان التضاد في اللغة بمعنى بايديك دشمني وناهتائي والتناهي بمعنى بايديك نيست كردن • ومنها الطباق والجمع بين معنيين متضادين كما يجيء في فصل القاف من باب الطاء وهذا المعنى من مصطلحات اهل البديع • و يلحق به ما يسمى ايهام التضاد وهو الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتقابل معانيهما الحقيقيان نحو قول دعبل • شعر • لا تعجبي يا سلم من رجل • ضحك المشيب برأسه فبكى • يعني بالرجل نفسه وبالضحك الظهور التام فلا تضاد بين البكاء وظهور المشيب لكنه عبر عن ظهور المشيب بالضحك الذي يكون معناه الحقيقي مضادا لمعنى البكاء وانما سمي بايهام التضاد لان المعنيين المذكورين وان لم يكونا متقابلين حتى يكون التضاد حقيقيا لكنهما قد ذكرا بلفظين يوهمان بالتضاد نظرا الى الظاهر والحمل على الحقيقة كذا في المطول • ومنها كون المعنيين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمعنيان يسميان بالمضادين والصدين وهو من مصطلحات المتكلمين كما في تهذيب الكلام و شرح المواقف وعليه اصطلاح الفقهاء ايضا • قال الجليلي في حاشية التلويح اسم التضاد في اصطلاح الفقهاء يطلق على كل من المتقابلات مطلقا صرح به في التحقيق انتمى قولهم معنيان اي عرضان يخرج العدم والوجود لانهما ليسا عرضيين وكذا الاعداد لذلك وكذا الجواهر والعرض وهو ظاهر وكذا القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا عندهم لانه قسم من الممكن الذي هو ما سوى الله تعالى ولذا حكموا بحدوثه فهذه الامور لاتضاد في شئ منها وكذا الامور الاضافية لعدم كونها موجودة عندهم وقولهم يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والجلالة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولهم لذاتيهما اي يكون منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات

فلانامي ما يقال ان التقابل بالذات انما هو بين اليجاب والعلم وفيما عدهما بالواسطة وخرج بهذا القيد العلم بالحركة والسكون معا فان هذين العلمين و ان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما للمعنيين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما بناء على ان المطابقة معتبرة عندهم في العلم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعنويين اعني كون شخص واحد متحركا وساكنيا في آن واحد فتدبر وكذا الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولهم من جهة واحدة الاولى حذنه لعدم ظهور الفائدة • وما قيل ان فائدته ادخال الاجتماع و الافتراق فانهما موجودان عندهم يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة لامن جهتين اذ يجوز ان يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة الى جسم و افتراق بالنسبة الى آخر فمدفوع بان الكون الموجود امر شخصي يعرض له اعتباران فالموجود في الخارج لا تعدد فيه و ان اعتبر مع الاضافة فهو امر اعتباري لا وجود له وكذا ما قيل ان فائدته ادخال السواد والبياض اللذين في البلقة و الخططين اللذين في السطح فان الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لانتماع الاجتماع في المحل الواحد في الصورة الاولى و كون الخط و السطح و النقطة من الامور الاعتبارية عندهم و المراد امتناع الاجتماع بعد عدم اشتراكهما في الصفات النفسية فخرج التماثل فان التماثلين عند الاشعري لا يجتمعان ايضا • ثم اعلم ان اتحاد المحل لم تشترطه المعتزلة وقالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في الجملة سواء كان في محل واحد او في محلين وقالوا العلم بالشئ كالسواد مثلا اذا قام بجزء في القلب فانه يضاد الجهل بذلك الشئ بجزء آخر من القلب والا ي ان لم يكن بينهما تضاد اتصفت الجملة بهما ان الصفات التابعة للحياة اذا قامت بجزء من شئ ثبت حكمها للجملة والمراد بالجهل الجهل المركب فان الجهل البسيط عديم عندهم وزاد عليه ابو الهذيل و من تبعه فلم يشترط المحل و ذهب الى ان ارادته تعالى تضاد كراهيته تعالى وهما صفتان حادثتان لا في محل اى ليستا في ذاته تعالى لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه مريدا و كارهيا معا لشيئ واحد • ويرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا ضدتين عندهم مع امتناع اجتماعهما • واعلم ايضا ان جمهور المعتزلة على ان التماثلين يجوز اجتماعهما فهم لا يعتبرون عدم الاشتراك في الصفات النفسية ويخرجون التماثل بقيد امتناع الاجتماع • ومنها التقابل بين امرين وجوديين بحيث لا يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر وهذا الامران يسميان بالمتضادين والضدين وهذا من مصطلحات الحكماء فالضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتضاديين قد اختلف في وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخليين في الضدين على

مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء وإن لم يكن المتكلمون قائلين بدخولهما في تعريف الضدين وكذا الحال في المتماثلين ثم المراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه وبهذا القيد خرج السلب والاجاب والعدم والملكة بقولهم لا يتوقف الخ خرج التضاييف وهذا هو التضاد المشهورى سمي به لاشتهاره بين عوام الفلاسفة وقد يشترط ان يكون بين هذين الامرين غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فهما متعاندان لا ضدان وهذا هو التضاد الحقيقي سمي به لكونه المعترفى العلوم الحقيقية هذا هو المسطور في اكثر الكتب • وفي شرح المقاصد ناقلاً عن الشيخ انه يشترط في التضاد المشهورى ايضا غاية الخلاف هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم * فائدة * الفرق بين الضد والنقيض ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود والضدان لا يجتمعان لكن يرتفعان كالسواد والبياض كذا في بحر الجواهر * فائدة * قالوا قد يلزم احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض للثلج او لابعينه كالحرارة والسكون للجم فانه لا يخلو عنهما وقد يخلو عنهما معا اما مع اتصافه بوسط ويعبر عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما بدون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان و ايضا قد يمكن تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو المحل عنهما معا بان يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد والبياض او لا يمكن ذلك كالحركة الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد فان قلنا يجب ان يكون بينهما سكن * فائدة * التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اي لاتضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد بل تحت جنسين وانما التضاد بين الانواع المندرجة تحت جنس واحد ولا يكون التضاد الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب كالسواد والبياض المندرجة تحت اللون الذي هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة والخير والشر فمن العدم والملكة وضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل لاتضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن وكل ذلك ثبت بالاستقراء كذا في شرح المواقف •

الضد بالكسرى اللغة ناهمتا وعند المتكلمين والفقهاء هو المقابل وعند الحكماء هو قسم من المقابل كما عرفت • ولغات الاضداد يجيى في فصل الواو من باب اللام •

الضمان بالكسر وتخفيف الميم عند الاطباء هو ان تُخلط ادوية بمائع و يلىن ويوضع على العضو والفرق بينه وبين الطلاء ان الطلاء ارق من الضمان لانه لا يساعد اليه ويجري معها كذا في الاقمرائى •

وفي بحر الجواهر أصل الضمد الشد يقال ضمد رأسه وجرحه إذا شدة بالضادة وهي خرقته يشد بها العضو العارف ثم نقل لوضع الدواء على الجرح وغيره وإن لم يشد •

فصل الرء المهمة * الضرورة في اللغة الحاجة وعند أهل السلوك هي مألبد للإنسان

في بقائه ويسمى حقوق النفس ايضا كما في مجمع السلوك • وعند المنطقيين عبارة عن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع او عن امر منفصل عنها فان بعض المفارقات لو اقتضى الملازمة بين امرين يكون احدهما ضروريا للآخر فكان امتناع انفكاكه من خارج والمراد استحالة انفكاك نسبة المحمول الى الموضوع فتدخل ضرورة السلب • والمعتبر في القضايا الموجبة هي الضرورية بالمعنى المذكور • وقيل المعتبر فيها الضرورة بمعنى اخص من الاول وهو استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع لذاته والصحيح الاول وتقابل الضرورة للاضرورة وهي الامكان • ثم الضرورة خمس الاولى الضرورة الازلية وهي الحاصلة ازلا وابدا كقولنا الله تعالى عالم بالضرورة الازلية والازل دوام الوجود في الماضي والابد دوامه في المستقبل • والثانية الضرورة الذاتية اي الحاصلة ما دامت ذات الموضوع موجودة وهي اما مطلقة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او مقيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الدوام الازلي والمطلقة اعم من المقيدة لان المطلق اعم من المقيد والمقيدة بنفي الضرورة الازلية اعم من المقيدة بنفي الدوام الازلي لان الدوام الازلي اعم من الضرورة الازلية فان مفهوم الدوام شمول الازمنة ومفهوم الضرورة امتناع الانفكاك ومتى امتنع انفكاك المحمول عن الموضوع ازلا وابدا يكون ثابتا له في جميع الازمنة ازلا وابدا بدون العكس فيكون نفي الضرورة الازلية اعم من نفي الدوام الازلي والمقيد بالاعم اعم من المقيد بالايخص لانه اذا صدق المقيد بالايخص صدق المقيد بالاعم ولا ينعكس وفيه ان هذا على الاطلاق غير صحيح فان المقيد باليقد اعم انما يكون اعم اذا كان اعم مطلقا من القيدين او مساويا للقيد الاعم اما اذا كان اخص من القيدين او مساويا للقيد الاخص فهما متساويان او كان اعم منهما من وجه فيحتمل العموم والتساوي كما فيما نحن بصدده • والضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتية المطلقة لان الضرورة متى تحققت ازلا وابدا تتحقق مادام ذات الموضوع موجودة من غير عكس هذا في الاجاب واما في السلب فهما متساويان لانه متى سلب المحمول عن الموضوع مادامت ذاته موجودة يكون مساويا عنه ازلا وابدا لامتناع ثبوته في حال العدم ومباينة للاخيرين اما مباينتها للمقيدة بنفي الضرورة الازلية فظاهر واما مباينتها للمقيد بنفي الدوام الازلي فللمباينة بين نقيض العام وعين الخاص • والثالثة الضرورة الوصفية وهي الضرورة باعتبار وصف الموضوع وتطلق على ثلاثة معان الضرورة مادام الوصف اي الحاصلة في جميع اوقات اتصاف الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة مادام كاتبها والضرورة بشرط الوصف اي ما يكون للوصف مدخل في الضرورة

كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتباً والضرورة لاجل الوصف اى يكون الوصف منشأ
الضرورة كقولنا كل متعجب ضاحك بالضرورة ما دام متعجباً • والأولى اعم من الثانية من وجه لتصادقهما
في مادة الضرورة الذاتية ان كان العنوان نفس الذات او وصفاً لازماً كقولنا كل انسان او كل ناطق حيوان
بالضرورة وصدق الاولى بدون الثانية في مادة الضرورة اذا كان العنوان وصفاً مفارقاً كما اذا بدل الموضوع
بالكاتب و بالعكس في مادة لا يكون المحمول ضرورياً للذات بل بشرط مفارق كقولنا كل كاتب متحرك
الاصابع فان تحرك الاصابع ضروري لكل ما صدق عليه الكاتب بشرط اتصافه بالكتابة وليس بضروري
في اوقات الكتابة فان نفس الكتابة ليست ضرورية لما صدق عليه الكاتب في اوقات ثبوتها فكيف يكون
تحرك الاصابع التابع لها ضرورياً وكذا النسبة بين الاولى والثالثة من غير فرق والثانية اعم
من الثالثة لانه متى كان الوصف منشأ الضرورة يكون للوصف مدخل فيها بدون العكس كما اذا قلنا
فى الدهن الحار بعض الحار ذائب بالضرورة فانه يصدق بشرط وصف الحرارة ولا يصدق لاجل الحرارة
فان ذات الدهن لو لم يكن له دخل فى الذوبان وكفى الحرارة فيه كان الحجر ذائباً اذا صار حاراً
ثم الضرورة بشرط الوصف اما مطلقة او مقيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الضرورة الذاتية او بنفي
الدوام الازلي او بنفي الدوام الذاتي والقسم الاول اعم من الاربعة الباقية لان المطلق اعم من المقيد
والثاني اعم من الثلاثة الباقية لان الضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتية والدوام الازلي والدوام
الذاتي فيكون نفيها اعم من نفيهما والثالث والرابع اعم من الخامس لانه متى صدقت الضرورة بشرط
الوصف مع نفي الدوام الذاتي صدقت مع نفي الضرورة الذاتية او مع نفي الدوام الازلي والا لصدقت
مع تحققها فتصدق مع تحققها فتصدق مع تحقق الدوام الذاتي هذا خلف وليس متى صدقت مع نفي
الضرورة الذاتية او نفي الدوام الازلي صدقت مع نفي الدوام الذاتي لجواز ثبوته مع انتفاءهما وبين
الثالث والرابع عموم من وجه لتصادقهما في مادة لا تخلو عن الضرورة والدوام وصدق الثالث فقط في
مادة الدوام المجرد عن الضرورة وصدق الرابع فقط في مادة الضرورة المجردة عن الدوام الازلي وكذا
بين الضرورة بشرط الوصف والضرورة الذاتية ان الضرورية قد لا تكون بشرط الوصف وقد تكون بشرط
الوصف فتتصادقان اذا اتحد الوصف والذات وتصدق الضرورة المشروطة فقط ان كان الوصف مغايراً
للذات نعم الضرورة ما دام الوصف اعم من الذاتية لانه متى ثبت في جميع اوقات الوصف ثبت
في جميع اوقات الذات بدون العكس • الرابعة الضرورة بحسب وقت اما معين كقولنا كل قبر منخفض
بالضرورة وقت الحيلولة و اما غير معين بمعنى ان التعيين لا يعتبر فيه لا بمعنى ان عدم التعيين معتبر فيه
كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة في وقت ما وعلى التقديرين فهي اما مطلقة وتسمى وقتية مطلقة
ان تعين الوقت ومنشئة مطلقة ان لم يتعين واما مقيدة بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية

او ينفي الدوام الازلي او الذاتي او الوصفي فهذه اربعة عشر قصما وعلى التقادير فالوقت اما وقت الذات اى تكون نسبة المحمول الى الموضوع ضرورة في بعض اوقات وجود ذات الموضوع واما وقت الوصف اى تكون النسبة ضرورة في بعض اوقات اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل معتقد نام في وقت زيادة الغذاء على بدل ما يتحلل وكل نام طالب للغذاء وقتاً من اوقات كونه نامياً فالاقسام تبلغ ثمانية وعشرين والصلابة في النسبة ان المطلق اعم من المقيد والمقيد بالقييد اعم وكلاهما من السبعة بحسب الوقت المعين اخص من نظيره من السبعة بحسب الوقت الغير المعين فان كلما يكون ضروريا في وقت معين يكون ضروريا في وقت ما من غير عكس وكلاهما من الاربعة عشر بحسب وقت الذات اعم من نظيره من الاربعة عشر بحسب وقت الوصف لان وقت الوصف وقت الذات من غير عكس فكل ما هو ضروري في وقت الوصف فهو ضروري في وقت الذات والسّر في صيرورة ما ليس بضروري ضروريا في وقت ان الشيء اذا كان منتقلا من حال الى حال آخر فربما تؤدي تلك الانتقالات الى حالة تكون ضرورة له بحسب مقتضى الوقت ومن ههنا علم انه لا بد ان يكون للوقت مدخل في الضرورة لذات الموضوع ايضا كما ان للقر مدخلا في ضرورة الانخساف فانه لما كان بحيث يقتبس النور من الشمس وتختلف تشكيلاته بحسب اختلاف او ضاعه منها فلهاذا او لحيلولة الارض وجب الانخساف • الخامسة الضرورة بشرط المحمول وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط الثبوت او السلب ولا فائدة فيها لان كل محمول فهو ضروري للموضوع بهذا المعنى * فائدة * اذا قيل ضرورة او ضرورة مطلقة او قيل كل ج ب بالضرورة وارسلت غير مقيدة بامر من الامور فعلى اية ضرورة تقال فقال الشيخ في الاشارات على الضرورة الازلية وقال في الشفاء على الضرورة الذاتية وانما لم يطلق الشيخ الضرورة المطلقة على غيرها من الضرورات لانها مشتملة على زيادة من الوصف والوقت فهي كالجزم من المحمول • اعلم ان ما ذكر من الضرورة والامكان هي التي تكون بحسب نفس الامر وقد يكونان بحسب الذهن وتسمى ضرورة ذهنية واماكانا ذهنية بالضرورة الذهنية ما يكون تصور طرفيها كائنا في جزم العقل بالنسبة بينهما والامكان الذهني ما لا يكون تصور طرفيه كائنا فيه بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما والضرورة الذهنية اخص من الخارجية لان كل نسبة جزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كانت مطابقة لنفس الامر والا ارتفع الامان عن البداهيات ولا ينعكس اى ليس كلما كان ضروريا في نفس الامر كان العقل جازما به بمجرد تصور طرفيه كما في النظريات الحققة فيكون الامكان الذهني اعم من الامكان الخارجي لان نقيض اعم اخص من نقيض الاخص •

الضرورة المطلقة عند المنطقيين قضية موجهة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع

او بضرورة سلبه عنه ماذام ذات الموضوع موجودة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة ولا شئ من الانسان

بحجر بالضرورة سميت ضرورة لاشتمالها على الضرورة و مطلقة لعدم تقييد الضرورة فيها بوصف او وقت هكذا

في شرح المطالع •

[الضرورة الشعرية هو حفظ وزن الشعر الداعي الى جواز ما لا يجوز في النثر و هو عند الاكثر

• شعر •

عشرة امور على ما هو في الشعر المنسوب الى الزمخشري

ضرورة الشعر عشرة عد جملتها • قطع و وصل و تخفيف و تشديد • مد و قصر و اسكان و تحريك • و منع صرف و صرف تم تعديد فالقطع هو في الهزمة الوصلية فان الاصل فيه الوصل بما قبله و قد يقطع في الشعر كما في همزة باب الانتعال و غيره و الوصل كما في الهزمة القطعية فان الاصل فيه القطع عما قبله و قد يوصل في الشعر كما في همزة باب الافعال و التخفيف كما في الحرف المشدد و التشديد في الحرف المخفف و المد في الالف المقصورة و القصر في الالف الممدودة و الاسكان في المتحرك و التحريك في الساكن و منع الصرف في المنصرف و الصرف في غير المنصرف هكذا في شروح الالفية •]

الضروري لغة يطلق على ما اكره عليه و على ما تدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل مما يخصه

و على ما سلب فيه الاختيار على الفعل و الترك كحركة المرتعش [و في الجرجاني الضرورة مشتقة من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له و في الحموي حاشية الاشباه ههنا خمس مراتب ضرورة و حاجة و منفعة و زينة و فضول فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول المنوع هلك او قارب الهلاك و هذا يبيح تناول الحرام و الحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير انه يكون في جهد و مشقة و هذا لا يبيح تناول الحرام و يبيح الفطر في الصوم و المنفعة كالذي يشتهي خبز البر و لحم الغنم و الطعام الدسم و الزينة كالمشتهي بالحلوى و السكر و الفضول التوسع باكل الحرام و الشبهة انتهى • و في عرف العلماء يطلق على معان • منها مقابل النظري اي الكسبي فالمتكلمون على انها اي الضروري و الكسبي قسمان للعلم الحادث فعلم الله تعالى لا يوصف بضرورة و لا كسب و المنطقيون على انها قسمان لمطلق العلم و علم الله تعالى داخل عندهم في الضروري لعدم توقفه على نظر فعرفه القاضي ابوبكر من المتكلمين بانه العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا اي لزوما لا يقدر المخلوق على الانفكاك عن ذلك العلم مطلقا اي لا بعد الحصول و لا قبله فان عدم القدرة من جميع الوجوه اقوى و اكمل من عدمها من بعض الوجوه دون بعض و لا يخفى ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فخرج بهذا النظري فانه يقدر المخلوق على الانفكاك عنه قبل حصوله بان يترك النظر فيه و ان لم يقدر على الانفكاك عنه بعد حصوله و انما صح تفسيرنا قوله لا يجد بقولنا لا يقدر لانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه و اذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه و انما اخترنا ذلك التفسير لدفع ما اورد على الحد من انه يلزم خروج العلوم الضرورية باسرها لانها تنفك

بطريقتان اعداد العلم من النوم والغفلة ويفقد مقتضيه كالحس والوجدان والتواتر والتجربة وتوجه العقل • فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فلايراد باق بحاله • قلت المراد باللزوم معناه اللغوي وهو الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور فأخر كلامه تفسير اوله وتلخيص التعريف ما قيل من ان الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ولا شك انه اذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وبالعكس لانه لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل مقدورا يكون تركه الذي هو الانفكاك مقدورا وكذا العكس اي اذا كان الانفكاك مقدورا يكون تركه الذي هو التحصيل مقدورا فمودى العبارتين واحد فمن الضروريات المحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لما عرض الغلط بل يتوقف على امور غير مقدورة لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا فان حصولها دائر على النظر وجودا وعدما فتكون مقدورة لنا اذ لا معنى لمقدورية العلم الا مقدورية طريقه وذا لاينافي توقفها على تصور الاطراف فتدبر فانه زلت فيه الاقدام ومنها المحسوسات بالحواس الباطنة كعلم الانسان باله ولذته ومنها العلم بالامور العادية ومنها العلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها كعلمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان • فان قلت اليس ذلك العلم حاصل لنا بمجرد الالتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا لحصوله بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه ومعنى كون مجرد الالتفات كانيا فيه انه لا احتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام والنظري هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة والقيد الاخير لخراج العلم الضروري لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة • وقال القاضي ابوبكر واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح • قال الامدي معنى تضمنه له انها بحال لو قدر انتفاء الآفات واعداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب كما هو مذهب البعض ولا توليد كما هو مذهب البعض الآخر فان مذهب القاضي ان حصوله عقيب النظر بطريق العادة حال كون عدم انفكاك النظر عنه مختصا حصولا بالنظر فخرج العلم بالعلم بالشيء الحاصل عقيب النظر فانه غير منفك عن العلم بالشيء عند القاضي والعلم بالشيء عقيب النظر لا ينفك عن النظر لكنه لا يكون له اختصاص بالنظر لكونه تابعا للعلم بالشيء سواء كان العلم بالشيء حاملا بالنظر او بدون • ولا يخفى ان تضمن الشيء للشيء على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلايراد ان دلالة التضمن على القيد خفية فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدور سواء فان الالهام والتعليم لكونهما فعل الغير غير مقدرين لنا وكذلك التصفية ان المراد منه ان يكون مقدورا للكل او الاكثر والتصفية ليس مقدورا الا بالنسبة الى الاقل الذي يفي مزاجه بالمجاهدات الشاقة بالنظري والكسبي عنده متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح

وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغير النظر بذلا على جواز طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اى النظري يلزم الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين • [اعلم ان الضروري قد يقال في مقابلة الاكتسابي و يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اى يكون حاملا من غير اختيار للمخلوق والاكتسابي هو ما يكون حاملا بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى الاستدلالات والاصفاء وتقليب الحجة ونحو ذلك فى الحسيات فلاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالى اكتسابي دون العكس كالبصائر الحاصل بالقصد والاختيار وقد يقال في مقابلة الاستدلالي و يفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاملا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اى حاملا بدون الاستدلال هكذا في شرح العقائد النسفي للتغذائي] • وقال المنطقيون العلم بمعنى الصورة الحاصلة اما بديهي وهو الذي لم يتوقف حصوله على نظر وكسب ويسمى بالضروري ايضا واما نظري وهو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب اي البديهي العلم الذي لم يتوقف حصوله المعتبر في مفهومه فلا يلزم ان يكون للحصول حصول والتوقف فى اللغة درنگ كردن فتعديته بعلی يتضمن معنى الترتب فيفيد قيد التوقف انه لولا لما حصل وقيد الترتب التقدم فيقول الى معنى الاحتياج ولذا قيل الضروري ما لا يحتاج في حصوله الى نظر فبالقيد الاول دخل العلم الذي حصل بالنظر كالعلم بان ليس جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولا نظريا وبالقيد الثانى العلم الضروري التابع للعلم النظري كالعلم بالعلم النظري فانه وان كان يصدق عليه انه لولا النظر لما حصل لكنه ليس مترتبا على النظر على العلم المستفاد من النظر وان المتبادر من الترتب الترتب بلا واسطة وبما ذكرنا ظهر ان تعريفهما بما لا يكون حصوله بدون النظر والكسب وبما يكون حصوله به بنقصان طردا وعكسا بالعلمين المذكورين فظهر انه لا يرد على التعريفين ان العلوم النظرية يمكن حصولها بطريق الحدس فلا يصدق تعريف النظر على شئ من افراده لانه انما يرد لو نرسر التوقف على النظر بمعنى انه لولا لامتنع العلم اما اذا فسر بما ذكرنا اعني لولا لما حصل فلا • وتفصيل ذلك ان طرق العلم منحصرة بالاستقراء فى البداهة والاحساس والحوادث والتجربة والحدس فاذا كان حصوله بشئ سوى النظر لم يكن الناظر محتاجا في حصوله الى النظر ولا يصدق انه لولا لما حصل العلم واذا لم يكن حصوله بما عداه كان في حصوله محتاجا اليه و يصدق عليه انه لولا لما حصل العلم • ثم ان البديهي والنظري يختلف بالنسبة الى الاشخاص فربما يكون نظري لشخص بديهيا لشخص آخر وبالعكس فقيد الحقيقة معتبر في التعريف وان لم يذكرها واما اختلافهما بالنسبة الى شخص واحد بحسب اختلاف الاوقات فحصل بحث لان الحصول معتبر في مفهومهما

اولا وهو بالنظر او بدونه وبما حررنا اندفع الشكوك التي عرضت للناظرين فندير * تنبيه * قد استفيد من تعريفي البديهي والنظري المطلقين تعريف كل واحد من البديهي والنظري من التصور والتصديق فالتصور البديهي كتصور الوجود والشيء والتصديق البديهي كالتصديق بان الكل اعظم من الجزء والتصور النظري كتصور حقيقة الملك والجبن والتصديق النظري كالتصديق بحدوث العالم • ثم التصديق عند الامام لما كان عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة فانما يكون بديهيا اذا كان كل واحد من اجزائه بديهيا ومن ههنا تراه في كتبه الحكمية يستدل ببداية التصديقات على بداية التصورات وعلى هذا ذهب البعض الى عدم جواز استناد العلم الضروري الى النظري واما عند الحكميم فمناط البداية والكسب هو نفس الحكم فقط فان لم يحتج في حصوله الى نظري يكون بديهيا وان كان طرفاه بالكسب وعلى هذا ذهب البعض الى جواز استناد العلم الضروري الى النظري هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وما حققه المولوي عبد الحكميم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية وما في شرح المطالع وعلم من هذا انه لا فرق ههنا بين المتكلمين والمنطقيين الا بجعلهم الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث وجعل المنطقيين الضروري والنظري من اقسام مطلق العلم • ومنها مرادف البديهي بالمعنى الاخص على ما ذكر المولوي عبد الحكميم اي بمعنى الاول ويؤيده ما مر ان الضرورة الذهنية ما يكون تصور طرفيها كائنا في جزم العقل بالنسبة بينهما على ما ذكر شارح المطالع ثم قال في آخر بحث الموجهات البديهي يطلق على معنيين احدهما ما يكفي تصور طرفيه في الجزم بالنسبة بينهما وهو معنى الاول والثاني ما لا يتوقف حصوله على نظرو كسب انتهى • ومنها اليقيني الشامل للنظري والضروري فالضروري على هذا ما لا تأثير لقدرتنا في حصوله سواء كان حصوله مقدورا لنا بان يكون حصوله عقيب النظر عادة بخلق الله تعالى لا بتأثير قدرتنا فيه او لم يكن حصوله مقدورا لنا وعلى هذا قال الامام الرازي العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة لها لزوما ضروريا انتهى فان القسم الاول اي الضروري ابتداء هو البديهي والضروري والقسم الثاني هو الكسبي هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكميم في المقصد الرابع من مرمد العلم •

[الضرر هو سيلان الدم من الجراحة كذا في حدود الامراض •]

الضمار بالكسر وفتح الميم المخففة لغة المخفي صفة من الاضمار وهو الاخفاء وشرعا مال زائل اليد غير مرجو الوصول غالبا كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة كالمال المغصوب اذا لم يكن عليه بيئة او الوديعة المسجودة فانها في حكم المغصوب •

الأضمار عند اهل العربية يطلق على معان • منها اسكان الثاني المتحرك من الجذر كما في عنوان الشرف وعليه اصطلاح العروضيين • وفي بعض رسائل العروض العربي الاضمار الوقص كلاهما لا يكونان

الافني متفاعلين انتهى والركن الذي فيه الاضمار يسمى مضمرا بفتح الميم [مثل اسكن تاء متفاعلين ليبقى متفاعلين فينتقل الى مستفعلي] • ومنها الحذف قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في آخر الموقف الاول الاضمار اعم مطلقا من المجاز بالنقصان لانه معتبر فيه تغير الاعراب بسبب الحذف بخلاف الاضمار نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانفجرت انتهى ومثل هذا في القرآن كثير وقد يفرق بين الحذف والاضمار ويقال ان المضمر ما له اثر في الكلام نحو القمر قدرناه والحذوف ما لا اثر له كقوله تعالى واسأل القرية اي اهلها كما يجيء في لفظ المقضي • وفي المكمل الحذف ما ترك ذكره من اللفظ والنية لاستقلال الكلام بدونه كقولك اعطيت زيدا فيقتصر على المفعول الاول ويحذف للمفعول الثاني والاضمار ما ترك من اللفظ وهو مراد بالنية والتقدير كقوله تعالى واسأل القرية اي اهلها وترك ذكر الاهل وهو مراد لان سؤال القرية محال انتهى • ومنها الاتيان بالضمير وهو اي الضمير ويسمى بالضمير ايضا اسم كني به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره بوجه ما فبقولهم اسم خرج حرف الخطاب ويقولهم كني به خرج لفظ المتكلم والمخاطب والغائب والمراد بالغائب غير المتكلم والمخاطب اصطلاحا فان الحاضر الذي لا يخاطب يكنى عنه بضمير الغائب وكذا يكنى عن الله تعالى بضمير الغائب وفي توصيف الغائب بقولهم تقدم احتراز عن الاسماء الظاهرة فانها كلها غيب لكن لا بهذا الشرط وقولهم بوجه ما متعلق بتقدم اي تقدم ذكره بوجه ما سواء كان التقدم لفظا بان يكون المتقدم ملفوظا تحقيقا مثل ضرب زيد غلامه او تقديرا مثل ضرب غلامه زيد او كان التقدم معنى بان يكون المتقدم مذكورا من حيث المعنى لا من حيث اللفظ سواء كان ذلك المعنى مفهوما من لفظ بعينه نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى فان مرجع ضمير هو العدل المفهوم من اعدلوا او من سياق الكلام نحو ولا يوبه الآية لانه لما تقدم ذكر الميراث دل على ان ثمة مورثا فكانه تقدم ذكره معنى او كان التقدم حكما اي اعتبارا لكونه ثابتا في الذهن كما في ضمير الشأن والقصة لانه انما جئ به من غير ان يتقدم ذكره قصدا لتعظيم القصة بذكرها مبهمة ليعظم وقعها في النفس ثم يفسرها فيكون ذلك ابلغ من ذكره اولا مفسرا وكذا الحال في ضمير نعم رجلا زيد وربه رجلا [قال السيد السند الشريف الجرجاني الاضمار قبل ذكر المرجع جائز في خمسة مواضع الاول في ضمير الشأن مثل هو زيد قائم وفي ضمير القصة نحو هي هند قائمة والثاني في ضمير رب نحو ربه رجلا والثالث في ضمير نعم نحو نعم رجلا زيد والرابع في تنازع الفعلين على مذهب افعال الفعل الثاني نحو ضربني واكرمني زيد والخامس في بدل المظهر عن المضمر نحو ضربته زيدا انتهى] • اعلم ان الضمير يقابله الظاهر و يسمى مظهرا ايضا • قال الامام الرازي في التفسير الكبير الاسماء على نوعين مظهره وهي الالفاظ الدالة على الماهية المخصوصة من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان ومضمرة وهي الالفاظ الدالة على شئ ما هو المتكلم او المخاطب او الغائب من غير دلالة على ماهية

ذلك المعين انتهى * التقسيم * للضمير تقسيمات الأول ينقسم الى متصل ومنفصل فالمنفصل المستقل بنفسه اي في التلفظ غير محتاج الى كلمة اخرى قبله يكون كالجزء منها بل هو كالاسم الظاهر كانت في اما انت منطلقا والمتصل غير المستقل بنفسه في التلفظ اي المحتاج الى عامله الذي قبله ليتصل به ويكون كالجزء منه كالالف في ضربا كذا في الفوائد الضيائية • والثاني الى مرفوع وهو ما يكتفى به عن اسم مرفوع كهو في فعل هو فانه كناية عن الفاعل الغائب ومنصوب وهو ما يكتفى به عن اسم منصوب نحو ضربت اياك فاياك كناية عن اسم منصوب ومنصوب وهو ما يكتفى به عن اسم مجرور نحو بك • والثالث الى البارز والمستكن المسمى بالمستتر ايضا فالبارز ما لفظ به نحو ضربت والمستكن ما نوي منه ولذا يسمى منويا ايضا نحو ضرب اي ضرب هو والمستكن اما ان يكون لازما اي لا يسند الفعل الا اليه وذلك في اربعة افعال وهي افعل ونفعل وتفعل للمخاطب وافعل او غير لازم وهو ما يسند اليه عامله تارة والى غيره اخرى كالمنوي في فعل و يفعل وفي الصفات تقول ضرب زيد وما ضرب الا هو وزيد ضارب غلامه وهذ زيد ضاربه هي • ثم اعلم ان الضمير المرفوع المتصل قد يكون بارزا وقد يكون مستكنا واما ضمير المنصوب والمجرور المتصل فلا يكونان الا بارزين لان الاستتار من خواص المرفوع المتصل لشدة اتصاله بالعامل وانما قيد المرفوع بالمتصل لامتناع استتار المنفصل في العامل لانفصاله هذا كله خلاصة ما في الضوء والحاشية الهندية الا ان فيها ان هذا التقسيم للمتصل وهكذا في الفوائد الضيائية ومن انواع الضمير ضمير الشأن والقصة وهو ضمير غائب يتقدم الجملة ويعود الى ما في الذهن من شأن او قصة فان اعتبر مرجعه مذكرا سمي ضمير الشأن وان اعتبر مؤنثا سمي ضمير القصة رعاية للمطابقة نحو انه زيد قائم وتفسر ذلك الضمير لابهامه الجملة المذكورة بعده * فائدة * قد يوضع المظهر موضع المضمرة وذلك اي وضع المظهر موضع المضمرة ان كان في معرض التعظيم جاز قياسا والا فعند سببويه يجوز في الشعر ويشترط ان يكون بلفظ الاول • وعند الاخفش يجوز مطلقا وعليه قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيق اجر من احسن عملا اي لانضيق اجرهم كذا ذكر عبد الغفور في بحث المبتدأ والخبر •

الاضمار على شريطة التفسير هو عند النحاة حذف عامل الاسم بشرط تفسير ذلك العامل بما بعده وذلك الاسم يسمى بالمضمرة على شريطة التفسير وبالمضمرة عامله على شريطة التفسير ثم ان ذلك الاسم قد يكون مرفوعا بفعل مضمرة يفسره الظاهر نحو هل زيد خرج فارتفع زيد بفعل مضمرة يفسره الظاهر اي هل خرج زيد خرج وليس ارتفاعه بالابتداء لان هل يقتضى الفعل فلا يليه الاسم الا نادرا وهكذا حكم الاسم الواقع بعد لو وان واذا وهلا وآ ونحو ذلك لما فيها من اقتضاء الفعل وقد يكون منصوبا نحو قولك عيبد الله ضربته فعبد الله منصوب باضمار فعل يفسره الظاهر بمعنى ضربت عبد الله ضربته هكذا في الضوء •

الضبط • الضابطة • الضاعوط • ضغط العين (٨٨٦) • ضغط القلب • الاضجاع • المضارع • ففدع اللسان الضلع

[فصل الطاء المهملة * الضبط في اللغة عبارة عن الجزم وفي الاصطلاح اساع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل مجهوده والثبات عليه بمذاكرته الى حين ادائه الى غيره كذا في الجرجاني •]

[الضابطة حكم كلي ينطبق على جزئيات والفرق بين الضابطة والقاعدة ان القاعدة تجمع فروعاً من ابواب شتى والضابطة تجمعها من باب واحد هكذا في الفن الثاني من الاشياء والنظائر •]

[الضاعوط هو الكبوس كذا في حدود الامراض •]

[ضغط العين علة يجد العليل في وسط العين كانه جفاء ينضغط ويكون معه ألم شديد وامتناع عن الحركة و يرمض و يدمع ومحل هذه العلة الجلد به هكذا في حدود الامراض •]

[ضغط القلب بالفتح مرض يحس الانسان قلبه كانه يضغط ويعصر ثم يغشى عليه ويسهل من فمه لعاب كثير وسببه سوداء قليل يترشح على القلب كذا في حدود الامراض •]

فصل العين المهملة * الاضجاع بالجيم اسم الامالة كما يجيئ في فصل اللام من باب الميم •

المضارع بكسر الراء عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وهو مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن مرتان كما في عنوان الشرف • و در عروض سيفي ميگويد اصل اين بحر مثنى است يعني مفاعيلن فاعلاتن چهار بار ومسدس هم مستعمل مي شود • وعند النحاة فعل يشبه الاسم باحد حروف نابت لفظاً لوقوعه مشتركاً بين الحال والاستقبال وتخصيصه بالسین اوسوف او اللام كما يقع الاسم مشتركاً بين المعاني وتخصص احدها بالقرينة ومعنى واستعمالاً ايضاً وصيغته يفعل واخواته وطريقة اخذه من الماضي معروفة في الكتب النحوية والصرفية • وقال البعض المضارع حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال كما في الوافي • ومضارع المضاف عندهم هو مشابه المضاف ويجيئ في فصل الفاء •

[ضفدع اللسان غدة صلبة تعرض تحت اللسان شبيهة بالضفدع ما يفيد دواء الاشقا فيخرج منها حجر ملب ذو خشونة كذا في حدود الامراض •]

الضلع بالكسر وسكون اللام فتحها لغة مغير من عظام الجنب ويستعمل بمعنى الحاجب • وفي اصطلاح الهندسين والمحاسبين يطلق على خط مستقيم من الخطوط المحيطة بالزوايا وبالسطوح ذوات الزوايا وعلى الجذر قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذراً في المحاسبات وضملاً في المساحة وذلك لان اهل المساحة يسمون الخطوط المستقيمة المحيطة بالزوايا وبالسطوح ذوات الزوايا بالاضلاع والسطح المربع الذي زواياه قوائم و اضلاعه متساوية وهو الحاصل من ضرب ضلع من اضلاعه في نفسه فالجذر في العدد بمنزلة السطح المربع والجذر بمنزلة الضلع فبهذا الاعتبار يطلق الضلع على الجذر

والمربع على المجذور • أعلم أن الشكل الذي اضلاعه أربعة يسمى بذي الاضلاع الاربعة والذي اضلاعه ازيد من الاربع يسمى بكثير الاضلاع فان احاطت به خمسة اضلاع يسمى ذا خمسة اضلاع فان كانت تلك الاضلاع متساوية يسمى الخمس وان احاطت به ستة اضلاع فان كانت متساوية يسمى بالمسدس وقس على هذا الى العشرة ثم يقال بعد العشرة ذو احد عشر ضلعا و ذو اثنى عشر ضلعا وهكذا الى غير النهاية سواء كانت تلك الاضلاع متساوية او لم تكن هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • و ضلع الكرة قد مربيانه في لفظ السطح في فصل الحاء من باب السين •

فصل الفاء * الضعف بالفتح والضم و سكون العين خلاف القوة و يسمى لا قوة ايضا

وهو قسم من الاستعداد كما يجيى • وعند اهل الصرف كون الكلمة بحيث يقع في ثبوتها كلام كما مر في لفظ الشاذ • و عند اهل المعاني ان يكون تأليف اجزاء الكلام على خلاف القانون النحوي المشهور فيما بين الجمهور وهو محل بفصاحة الكلام والمراد بشهرته ظهوره على الجمهور فلا يرد ان قانون جواز الاضمار قبل الذكر ايضا مشهور فلا يكون مثل ضرب غلامه زيدا ضعيفا اذ كل من سمع قانون عدم الجواز سمع قانون الجواز لكن يرد على ما ذكرنا ان العرب لم يعرف القانون النحوي فكيف يكون التخلص عن مخالفة القانون النحوي معتبرا في مفهوم الفصاحة في لغتهم فالصواب ان يقال و علامة الضعف ان يكون تأليف اجزاء الكلام الخ كما في الاطول والفرق بينه وبين التعقيد اللفظي يجيى في فصل الدال من باب العين • و در جامع الصنائع گوید ضعف تأليف آنکه لفظی را که البته مقدم باید داشت مؤخر کند و آنرا که مؤخر باید کرد مقدم کند مثاله • شعر • مجنون عشق را دگر امروز حالت است • اسلام دين ليلى و ذكر ضاللت است • مى بایست لفظ امروز را بر لفظ دگر مقدم ذکر کند انتهى • و عند المحدثين كون الحديث بحيث لا يوجد فيه شرط واحد او اكثر من شروط الصحيح او الحسن وذلك الحديث يسمى ضعيفا • [و ضعف الحديث يكون تارة لضعف بعض الرواة من عدم العدالة او سوء الحفظ او تهمة فى العقيدة و تارة بعمل اخرى مثل الارسل و الانقطاع و التدليس كذا فى الجرجاني] و تتفاوت مراتب الضعف كمراتب الصحة و الحسن فاعلاها بالنظر الى طعن الراوي ما انفرد به الوضع ثم المتهم به ثم الكذاب ثم الفاسق ثم فاحش الغلط ثم فاحش المخالفة ثم المختلط ثم المبتدع ثم مجهول العين او الحال و بالنظر الى السقط المعلق بحذف السند كله من غير ملتزم الصحة ثم المعضل ثم المرسل الجلي ثم الخفي ثم المدلس ولا انحصار في هذه المراتب هكذا في شرح النخبة • وقال القسطلاني الضعيف ما قصر عن درجة الحسن و تتفاوت درجاته فى الضعف بحسب بعده من شروط الصحة و الضعف ما لم يجمع على ضعفه بل الضعف في متنه او سنده لبعضهم و تقوية للبعض الآخر وهو اعلى من الضعيف • و في البخاري منه انتهى • [و الضعيف من اللغات ما انحط عن درجة الفصيح و المنكر منها

أضعف منه وأقل استعمالا بحيث إنكروا بعض أئمة اللغة ولم يعرفوه والمتروك منها ما كان قديما من اللغات ثم ترك ولم يستعمل هكذا في كليات أبي البقاء • [

التضعيف هو عند المحاسبين زيادة عدد على نفسه كزيادة الأربعة على الأربعة التي تحصل منها ثمانية فذلك العدد يسمى مضاعفا بالفتح والذي يحصل من تلك الزيادة يسمى حاصل التضعيف كالثمانية في المثال المذكور وقد يستعمل التضعيف بمعنى الضرب كما في بعض حواشي تحرير أقليدس والمضغ عند المحدثين عرفت تبديل هذا •

المضاعف اسم مفعول من ضاعف يضاعف هوفي اصطلاح الصرفيين أن يجتمع الحرفان المتماثلان أو المتقاربان في كلمة أو كلمتين أو التقى أحد المثلين بالآخر في كلمة واحدة وقد افترق بينهما بأحد المثلين الآخرين على سبيل التضاف أي الاختلاط ويقال له اسم أيضا لشده كذا في بعض شروح المراح ف قوله هو أن يجتمع الخ إشارة إلى مضاعف الثلاثي وقوله التقى الخ إشارة إلى مضاعف الرباعي وفيه مخالفة للمشهور وهو أن المضاعف في الثلاثي هو ما كرر فيه حرفان أصليان على ما مر في لفظ البناء لأنه على هذا يكون مثل الوند مضاعفا مع أنه ليس مضاعفا على المشهور ويكون مثل قد جاء اشراطها أيضا مضاعفا وهو ليس بمضاعف على المشهور [والحاصل أن المضاعف من الثلاثي مجرد أو مزيدا فيه ما كان عينه ولامه من جنس واحد كرت وأعد ومن الرباعي ما كان فاء ولامه الأولى من جنس واحد وكذلك عينه ولامه الثانية من جنس واحد نحو زلزل وتقلقل كذا في الجرجاني •]

الإضافة هي عند النحاة نسبة شيء إلى شيء بواسطة حرف الجر لفظا أو تقديرا مرادا والشئ يعم الفعل والاسم والشئ المنسوب يسمى مضافا والمنسوب إليه مضافا إليه وقيد بواسطة حرف الجر احتراز عن مثل الفاعل والمفعول نحو ضرب زيد عمروا فإن ضرب نسب إليهما لكن لا بواسطة حرف الجر واللفظ بمعنى الملفوظ مثاله مررت بزید فان مررت مضاف وزید مضاف إليه والتقدير بمعنى المقدر مثاله غلام زيد فان الغلام مضاف بتقدير حرف الجر إلى زيد ان تقديره غلام لزيد وقولنا مرادا حال أي حال كون ذلك التقدير أي المقدر مرادا من حيث العمل بابقاء اثره وهو الجر فخرج منه قمت يوم الجمعة فانه وإن نسب إليه قمت بالحرف المقدر وهو في لكنه غير مراد ان لو ارد لانجر وكذا ضربته تأديما وهذا مبني على مذهب سيديويه والمصطلح المشهور فيما بينهم ان الإضافة نسبة شيء إلى شيء بواسطة حرف الجر تقديرا وبهذا المعنى عدت في خواص الاسم وشرط الإضافة بتقدير الحرف ان يكون المضاف اسما مجردا عن التنوين وهذه قسمان معنوية أي مفيدة معنى في المضاف تعريفيا إذا كان المضاف إليه معرفة أو تخصيصا إذا كان نكرة وتسمى إضافة محضة أيضا وعلامتها ان يكون المضاف غير مفعلة مضافة إلى معمولها سواء كان ذلك المعمول فاعلها أو مفعولها قبل الإضافة كغلام زيد وكريم البلد

وهي بحكم الاستقراء اما بمعنى اللام فيما عدا جنس المضاف اليه وظرفه نحو غلام زيد واما بمعنى من في جنس المضاف نحو خاتم فضة واما بمعنى في في ظرفه نحو ضرب اليوم وإضافة العام من وجه الى الخاص من وجه اضافة بيانية بتقدير من كخاتم فضة وإضافة العام مطلقا الى الخاص مطلقا اضافة بيانية ايضا الا انه بمعنى اللام عند الجمهور وبمعنى من عند صاحب الكشاف كشجر الاراك ولفظة اي مفيدة للخفة في اللفظ وتسمى غير محضة ايضا وعلامتها ان يكون المضاف صفة مضافة الى معمولها مثل ضارب زيد وحسن الوجه وحرثها ما هو ملائمتها اي ما يتعدى به اصل الفعل المشتق منه المضاف نحو راغب زيد فانه مقدر بالي اي راغب الى زيد اذا جعلت اضافته الى المفعول وليست منها اضافة المصدر الى معموله خلافا لابن برهان وكذا اضافة اسم التفضيل ليست منها خلافا للبعض • أعلم ان القول بتقدير حرف الجر في الاضافة اللفظية هو المصريح به في كلام ابن الحاجب لكن القوم ليسوا قائلين بتقدير الحرف في اللفظية فعلى هذا تعريف الاضافة لا يشتملها ففي تقسيم الاضافة بتقدير الحرف الى اللفظية والمعنوية خدشة وقد تكلف البعض في اضافة الصفة الى مفعولها مثل ضارب زيد بتقدير اللام تقوية للعمل اي ضارب لزيد وفي اضافتها الى فاعلها مثل الحسن الوجه بتقدير من البيانية فان ذكر الوجه في قولنا جاءني زيد الحسن الوجه بمنزلة التمييز فان في اسناد الحسن الى زيد ابهاما فانه لا يعلم ان اي شئ منه حسن فاذا ذكر الوجه فكأنه قال من حيث الوجه هكذا يستفاد من الكناية وشروحه والارشاد والوافي • وعند الحكماء يطلق بالاشتراك على ثلاثة معان • الأول النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة أخرى معقولة ايضا بالقياس الى الأولى كالأبوة فانها تعقل بالقياس الى البنوة وانها اي البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الأبوة وهي بهذا المعنى تعد من المقولات من اقسام مطلق النسبة فهي اخص منها اي من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن مثلا حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الابن واذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل اضافة لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى هي كون الشئ ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية و المتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشئ في المكان نسبة معقولة بين ذات الشئ والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة فاتضح الفرق بين الاضافة ومطلق النسبة وتسمى الاضافة بهذا المعنى مضانا حقيقيا ايضا • والثاني المعروض لهذا العارض كذات الاب المعروضة لأبوة • والثالث المعروض مع العارض وهذان يسميان مضانا مشهوريا ايضا غلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعرض وحده والمجموع المركب منهما كذا في شرح المواقف لكن في شرح حكمة العين ان المضاف المشهور هو المجموع المركب حيث قال والمضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة كالأبوة والبنوة وهو الحقيقي وعلى المركب منها ومن معروضها هو المضاف المشهور كالأب والابن

و على المعروض وحده انتهى • قال المؤيد السند في حاشيته الظاهر ان اطلاق المضاف على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعرؤية لا يقال فما الفرق بينه وبين المشهوري لانا نقول العارض مأخوذ ههنا بطريق العروض وهناك بطريق الجزئية • فان قامت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والا لم يصدق عليه الحَيوان • قلت المضاف المشهوري هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه والابوة داخله في المفهوم وان كانت خارجة عما صدق عليه • والتفصيل ان الابوة مثلا يطلق عليها المضاف لالانها نفس مفهومه بل لانها فرد من افراده فله مفهوم كلي يصدق على هذه الاضافات ولذا اعتبرت الابوة مع الذات المتصفة بها مطلقة او معينة ويحصل مفهوم مشتمل على الاضافة الحقيقية وعين بازائه لفظ الاب اطلق المضاف عليه لالانها مفهومه بل لانه فرد من افراد مفهومه فله معنى كلي شامل لهذه المفهرمات المشتملة على الاضافات الحقيقية ثم اذا اعتبر معروض الاضافات على الاطلاق من حيث هي معروضات وعين لفظ بازائه حصل له مفهوم ثالث مشتمل على المعروض و العارض على الاطلاق لا يصدق على الابوة ولا على مفهوم الاب بل على الذات المتصفة بها فكما ان مفهوم الاب مع تركيبه من العارض و المعروض لا يصدق الا على المعروض من حيث هو معروض فكذلك المفهوم الثالث للمضاف وان كان مركبا من العارض و المعروض على الاطلاق لا يصدق الا على المعروض من حيث هو معروض فقد ثبت ان المضاف يطلق على ثلثة معان وارتفع الاشكال انتهى • تنبيه • قولهم المضاف ما تعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير ان حينئذ تدخل جميع الماهيات البينة للوازم في تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم الابتعقل الغير اى هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته لا يتبعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نعمة يخرج سائر النسب وبقي التعريف متناولا للمضاف الحقيقي واحد القسمين من المشهوري اعنى المركب واما القسم الآخر منه اعنى المعروض وحده فليس لهم غرض يتعلق به في مباحث الاضافة ولو اريد تخصيصه بالحقيقي قيل ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذي سبق فان المركب مشتمل على شيى آخر كالانسان مثلا * التقسيم * لاضافة تقسيمات • الاول الاضافة اما ان تتوافق من الطرفين الجوار و الاخوة واما ان تتخالف كالابن و الاب و التخالف اما محدود كالضعف والنصف او لا كالقل والاكثر • والثاني انه قد تكون الاضافة بصفة حقيقية موجودة اما في المضافين كالعشق فانه لا ادراك للعاشق وجمال المعشوق وكل واحد من العاشقية و المعشوقية انما يثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه واما في احدهما فقط كالعالمية فانها بصفة موجودة في العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان تكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه به وقد لا تكون بصفة حقيقية اصلا كاليمين واليسار ان ليس لليمين صفة حقيقية بها صار متيا منا وكذا المتياسر • والثالث قال ابن سينا تكان تكون الاضافات

منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالمعادلة فكالمجاررة والمشابهة والمماثلة والمساواة واما التي بالزيادة فاما من الكم وهو الظاهر واما من القوة فكبالغالب والظاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العقل يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس • والرابع الاضافة قد تعرض المقولات كلها بل الواجب تعالى ايضا كالول فالجوهر كالب والابن والكم كالصغير والكبير والكيف كالأحر والبرد والمضاف كالأقرب والابعد والابن كالأعلى والأسفل ومتى كالاقدام والاحداث والوضع كالشد انحناء او انتصابا والملك كالكس والاعرى والفعل كالاتع والانعزال كالشد تسخنا * فائدة * قد يكون لها من الطرفين اسم مفرد مخصوص كالبوة والبنوة او من احدهما فقط كالمبدئية ولا يكون لها اسم مخصوص لشيء من طرفيها كالأخوة * فائدة * قد يوضع لها لموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم على الاضافة بالتضمن سواء كان مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجنح وزيادة توضح المباحث في شرح المواقف •

التضاييف كون الشئيين بحيث لا يمكن تعقل كل واحد منهما الا بالقياس الى الآخر كذا في المطول في بحث الوصل والفصل [وقيل كون الشئيين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما سببا لتعلق الآخر كالبوة والبنوة ومآل التعريفين واحد والمتضاييفان هما المتقابلان الوجوديان اللذان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر او يقال بحيث يكون تعلق كل منهما سببا لتعلق الآخر كذا في الجرجاني •]

المضاف قد عرفت معناه في ضمن ذكر لفظ الاضافة [وهو ان المضاف كل اسم اضيف الى اسم آخر فان الاول يجز الثاني ويسمى الجار مضافا والمجرور مضافا اليه والمضاف اليه كل اسم نسب اليه شئى بواسطة حرف الجر لفظا نحو مررت بزيد او تقديرا نحو غلام زيد وخاتم فضة مرادا واحترز بقوله مرادا عن الطرف نحو صمت يوم الجمعة فان يوم الجمعة نسب اليه شئى وهو صمت بواسطة حرف الجر وهو في وليس ذلك الحرف مرادا والا لكان يوم الجمعة مجرورا الا ان يقال انه منصوب بنزع الخافض نحو اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم كذا في الجرجاني] واما المشبه بالمضاف ويقال له المضارع للمضاف ايضا فهو عند النحاة عبارة عن اسم تعلق به شئى هو من تمام معناه اي يكون ذلك الشئى من تمام ذلك الاسم معنى لا لفظا فخرج الاسم الذي يتم بشئى لفظا كالمضاف والتثنية والجمع والاسم المنون ومعنى التمامية معنى ان ذلك الاسم لا يفيد ما قصد منه تاما بدون ضمه اما ان لا يفيد بذكره شئنا كما في يا ثلثة وثلثين لا يفيد معنى ناقصا كما في يا طالعا جبلا ويا حليما لا تعجل لكون النسبة الى المعمول والصفة معتبرة معه وتلك لا تحصل الا بذكرهما الاترى ان المقصود بالنداء في يا طالعا جبلا ليس مطلق الطالع بل طالع الجبل وفي يا حليما لا تعجل ليس مطلق

الحليم بل الحليم الموصوف بعدم العجلة • قال في العباب الذي يدل على ان الصفة من تمام الموصوف انك اذا قلت جادني رجل ظريف وجدت دلالة لاتجدها اذا قلت جادني رجل لان الاول يفيد الاختصاص دون الثاني فمما يشابه المضاف ثلثة اقسام لان ذلك الشيء الذي تعلق بمما يشابه المضاف معنى اما معمول له نحو يا خيرا من زيد و يا طالعا جبلا و يا مضروبا غلامه و يا حسنا وجه اخيه فاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و نحوها من الصفات مع معمولاتها من قبيل المشابه للمضاف و اما معطوف عليه عطف النسق على ان يكون المعطوف و المعطوف عليه اسما لشيء واحد سواء كان علما نحو يا زيد او عمرو اذا سميت شخصا بذلك المجموع او لم يكن نحو يا ثلثة و ثلثين لان المجموع اسم لعدد معين و انتصب الجزء الاول للنداء و الثاني بناء على الحال السابق اعني متابعة المعطوف للمعطوف عليه في الاعراب و ان لم يكن فيه معنى العطف و هذا خمسة عشر الا انه لم يركب لفظه تركيبا امتزاجيا بل ابقى على حالة العطف فلا فرق في مثل هذا بين ان يكون علما و لا فانه مضارع للمضاف لارتباط بعضه ببعض من حيث المعنى كما في يا خيرا من زيد و هذا ظاهر مذهب سيوريه • و قال الاندلسي و ابن يعيش هو انما يضارع المضاف اذا كان علما و اما اذا لم يكن علما فلا يقال عندهما في غير العلم يا ثلثة و ثلثين بل يا ثلثة و الثلثون كيازيد و الحارث هذا اذا قصدت جماعة معينة و يقال يا ثلثة و ثلثين اذا قصدت جماعة غير معينة و الاول اولى اي قول سيوريه لطول المندى قبل النداء و ارتباط بعضه ببعض من حيث المعنى و انما قيد المعطوفان بكونهما اسما لشيء واحد اذ لو لم يكن كذلك لم يكن شيئا للمضاف لجواز جعله مفردا معرفة لاستقلاله نحو يا رجل و امرأة • و اما نعت هو جملة او ظرف نحو يا حانظا لا ينمي و الا يا نخلة من ذات عرق و اما المنعوت بالمفرد نحو يا رجلا صالحا فليس مما ضارع المضاف على الصحيح و هذا القم الثالث لا يعتبر في باب النداء لا مطلقا و ذلك لان الصفة بمنزلة الجزء من الموصوف في كون مجموعهما اسما لشيء واحد و هو الذات الموصوفة كما في يا ثلثة و ثلثين في العدد بخلاف سائر التوابع من البدل و عطف البيان و التأكيد فلا يجوز ان يكون المندى المتبوع لها مضارعا للمضاف فالمنعوت باعتبار خروج النعت عنه غير داخل في تعريف شبه المضاف و باعتبار كونه كالجزء منه داخل في تعريفه فاذا كان النعت جملة او ظرفا فهو مما ضارع المضاف في باب المندى لا ما اذا كان مفردا لان نحو يا حانظا لا ينمي من باب نداء الموصوف بتقدير انه كان موصوفا بالجملة قبل النداء فكان مضارعا للمضاف كالمعطوف عليه قبل النداء لامتناع تعريف صفته اذ الجملة لا تتعرف بحال فعند قصد التعريف في المندى الموصوف بالجملة لابد من هذا التقدير لئلا يلزم توصيف المعرفة بالكرة بخلاف الموصوف بالمفرد فان قصد التعريف فيه لا يحوج الى جعله من باب نداء الموصوف حتى يكون مما ضارع المضاف لامكان تعريف صفته باذخال الاسم بان يقال يا رجل الصالح فاشتراط الجملة في كون المندى المنعوت

شبيها للمضاف انما هو ليرتفع احتمال كونه كما هو اصله فيتأكد جانب الجزئية وتحقق المشابهة بلا ريب فان المعتبر الشبه بالمضاف لاشبه الشبه بخلاف المنعوت بالمفرد • فان قيل فليجعل الجملة ملة الذي بتقدير يا حافظا الذي لا ينسى حتى لا يضطر الى جعله من باب نداء الموصوف قبل النداء موضع الاختصار الاترى الى الترخيم وحذف حرف النداء وفي ذكر الموصول اطالة ومن ههنا ظهر الفرق بين جعل الموصوف بالجملة والظرف شبيها للمضاف في باب المندادى دون باب لا نفى الجنس فلا يقال لا حلما لا يعجل بل لا حلیم لا يعجل لتحقيق الشبه بتأكد جانب الجزئية فى الاول دون الثاني واندفع ما قيل ان معنى تماميته في تعريف شبه المضاف ان ذلك الشيء من تمامه في اعتباراتهم لداع معنوي كما فى القسمين الاولين او لاضطراري كما فى القسم الثالث لان كونه من تمامه في اعتباراتهم لا يخلو من ان يكون من حيث المعنى او من حيث اللفظ والثاني باطل فتعين الاول هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الغفور وعبد الحكيم والهداد في حواشى الكافية •

فصل العاقل * ضيق النفس عند الاطباء هو الربو كما فى القانونة • وفى الاقسرائي ضيق النفس عبارة عن ان لا يجد الهواء المتصرف فيه بالتنفس منفذا الاضيقا لا يجري فيه الا قليلا قليلا واما الآفة فى النفس آفة العصب والحجاب فالاولى ان يعد من باب عسر النفس لا من ضيقه اذ المراد بضيقه ان يكون آفة سببها ضيق المجرى وآفة العصب والحجاب ليست من ضيقه في شيء و ضيق النفس اعم من الخناق فى الوجود • واما الربو فهو عسر فى النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعب وهو ان لا يخلو عن سرعة وتواتر وصغر سواء كان معه او لا هذا كلام الشيخ والسمرقندي لم يفرق بين ضيق النفس والبهر وجعل الالفاظ الثلاثة مترادفة • [وفي حدود الامراض قال القرشي اذا كان دخول الهواء عند الاستنشاق وخروجه عند رد النفس كانما هو في منفذ ضيق قيل له ضيق النفس انتهى] •

التضيق عند اهل المعاني هو ايجاز التقدير ويجئ في فصل الزاء المعجمة من باب الواو •

فصل الكاف * الضحك بالكسر والقلم وسكون الحاء وبكسرتين وبفتح الاول وكسر الثاني كما فى المنتخب [وهو كيفية غير راسخة تحصل من حركة الروح الى الخارج دفعة بسبب تعجب يحصل للضحك كذا فى الجرجاني • وفي كليات ابى البقاء ان القهقهة هي بدو نواجذه مع صوت والضحك بلا صوت والتبسم دون الضحك نظير ذلك النوم والنعاس والسفة • وقيل انبساط الوجه بحيث يظهر الاسنان من السرور ان كان بلا صوت فتبسم وان كان بصوت يسمع من بعيد فقهقهة والافضحك انتهى] قيل هو والقهقهة مترادفان وهو ان يقول قه قه الا ان الاكثرين على ان الضحك هو ما يكون مسموعا له فقط والقهقهة ما يكون مسموعا له ولغيره وما لا يكون مسموعا له ولغيره يسمى تبسما كذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي • والضحك اسم فاعل من الضحك بمعنى خنده كنده وضاحكة يكي

از چهار دندان که از پس و پیش بود وضوآهک جمع ضاحکه ووبرا ضاحکه ازان جهت گویند که در خنده پیدا میشود کذا فی بحر الجواهر • وضاحک نزد اهل رمل اسم شکلی است که آنرا لحيان نیز گویند بدین صورت ≡ •

[الضمّة على وزن الصفرة من يضحك عليه الناس ويزن الهمزة من يضحك هو على

الناس كذا فی الجرجاني •]

فصل اللام * الضلالة مقابل الاهتداء كما ان الاضلال مقابل الهداية و يجيء فی فصل الیاء

من باب الهاء •

[الضلال فی مقابلة الهدی و الغی فی مقابلة الرشd يقال ضل بعیري و لا يقال غوي و الضلال ان لا يجد السالك الى مقصده طريقا صلا و الغواية ان لا يكون له الى المقصد طريق مستقیم • وقيل الضلال ان تخطئ الشيء فی مكانه و لم تهتد اليه و الذیسان ان تذهب عنه بحيث لا یخطر ببالك • وقيل الضلال العدول عن الطريق المستقیم و یضاده الهداية • وقيل فقدان ما یوصل الى المطلوب • وقيل هي سلوك طريق لا یوصل الى المطلوب فالهداية انما تتحقق بسلوك طريق واحد مستقیم لان الطريق المستقیم واحد و الضلالة من رجوعه شئین لان خلاف المستقیم متعدد هكذا فی کلیات ابی البقاء •]

[الضال المملوک الذي ضل الطريق الى منزل ماله من غیر قصد بخلاف الآبق فانه الذي فر من

منزل المالك قصدا کذا فی الجرجاني •]

[فصل الميم * الضمة هي عبارة عن تحريك الشفتين بالضم عند النطق فيحدث من ذلك

صوت خفي مقارن للحرف ان امتد كان واوا وان قصر كان ضمة و الفتحة عبارة عن فتح الشفتين عند النطق بالحروف و حدوث الصوت الخفي الذي يسمى فتحة و کذا القول فی الکسرة و السكون عبارة عن خلو العضو عن الحركات عند النطق بالحروف و لا يحدث بغير الحرف صوت فينبجزم عند ذلك اي ينقطع فلذلك يسمى جزما اعتبارا بانجزام الصوت و هو انقطاعه و سکونا اعتبارا بالعضو الساکن فقولهم ضم و فتح و کسر هو من صفة العضو و اذا سميت ذلك رفعا و نصبا و جرا و جزما فهو من صفة الصوت و عبّروا عن هذه بحركات الاعراب لانه لا يكون الا بسبب و هو العامل كما ان هذه الصفات انما تكون بسبب و هو حركة العضو و عبّروا عن احوال البناء بالضمة و الفتحة و الکسرة و السكون لانه لا يكون بسبب اعنى بعامل كما ان هذه الصفات يكون وجودها بغير آلة و الضمة و الفتحة و الکسرة بالتاء واقعة على نفس الحركة لا يشترط كونها اعرابية او بنائية لكنها اذا اطلقت بلا قرينة يراد بها الغير الاعرابية و يسمى ايضا رفعا و نصبا و جرا اذا كانت اعرابية كما عرفت و لا يختص بها بل معناها شامل للحروف الاعرابية ايضا • قال بعضهم الضم و الفتح و الکسر مجردة عن التاء لقاب البناء و الوقف و السكون يختص بالبنائي و الجزم بالاعرابي

الضمان • ضمان الدرك • ضمان الرهن (٨٩٥) ضمان المبيع • مضمون الجملة • مضمون اللغتين

وسنرى سببويه حركات الاعراب رفعا ونصبا وجرا وجزما وحركات البناء ضما وفتحاً وكسرا ووقفا فاذنا قيل هذا الاسم مرفوع او منصوب او مجرور علم بهذه الاقواب ان عاملا عمل فيه يجوز زواله ودخول عامل يعمل خلاف عمله هكذا في كليات ابى البقاء • [

فصل النون * الضمان بالفتح وتخفيف الميم هو الكفالة كما يجيى في فصل الام من باب الكاف [والصحيح ان الضمان اعم من الكفالة لان من الضمان ما لا يكون كفالة كما يظهر من تفسير ضمان الغصب وهو عبارة عن رد مثل الهالك ان كان مثليا او قيمته ان كان قيميا وتقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين هكذا في كليات ابى البقاء • [

ضمان الدرك وهو التزام تخليص المبيع عند الاستحقاق او رد الثمن الى المشتري بان يقول تكفلت بما يدركك في هذا البيع كذا في الجرجاني • [

ضمان الرهن وهو كونه مضمونا بالقل من الدين او القيمة كذا في الجرجاني • [**ضمان المبيع** وهو كونه مضمونا بالثمن سواء كان مثل القيمة او اقل او اكثر كذا في الجرجاني • [

مضمون الجملة عند النحاة قد يراد به مصدر تلك الجملة المضاف الى الفاعل اى فيما اذا كان مناط الفائدة نسبة المسند الى الفاعل فمضمون قام زيد مثلا قيام زيد والى المفعول اى فيما اذا كان مناط الفائدة الذمبة الايقاعية فمضمون ضرب زيد على البناء للمفعول ضرب زيد بمعنى مضمونية زيد والمصدر المقيد بالحال فيما اذا كان مناط الفائدة الحال نحو اصحب مع زيد مسرورا فاما ان تنفعه او ينفعك فان مضمون الجملة هنا صيغة زيد وقت السرور فاحفظه فانه من المواهب الدقيقة الجليلة هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث المفعول المطلق وقد يراد به ما يفهم من الجملة ولم تكن الجملة موضوعة له كالاعتراف المفهوم من قولنا له علي الف درهم والحق المفهوم من قولنا زيد قائم كذا ذكر ابو البقاء في حاشية الفوائد الضيائية في هذا المقام •

مضمون اللغتين نزد بلغاه آنست كه كاتب يا شاعر كلامى آرد كه متضمن دو لغت باشد يعنى در دو زبان توان خواند مثال • شعر • بهاي خان دارى با بهاكن • هوا دارى و نادانى رها كن • معنى فارسي ظاهر است اما معنى عربي اينكه بها نام شخصى است مضاف بسوى ياء متكلم يعنى بهاي من خان

داري يعني خيانت كرد در سراي من با بها كن يعنى بر در سراي من باش هوا دارى يعنى فرود آمد
در سراي من و ناداني يعنى ندا كرد مرا رها كن يعنى پس سراي باش كذا في مجمع الصنائع و امير خسرو
دهلوي قدس سره اين را بذى الرويتين مسمى ساخته و فرق ميان اين و ميان ذو المعنيين غامض
آنست كه اینجا تمام تركيب متضمن دو لغت است و انجا تضمن دو لغت در يك لفظ است چنانكه
در جامع الصنائع گفته •

التضمين عند اهل العربية يطلق على معان • منها اعطاء الشيء معنى الشيء وعبارة اخرى
ايقاع لفظ مرقع غيره لتضمنه معناه ويكون في الحروف والافعال وذلك بان تضمن حرف معنى حرف
او فعل معنى فعل آخر و يكون فيه معنى الفعلين معا و ذلك بان يأتى الفعل متعديا بحرف ليس
من عاداته التعدى به فيحتاج الى تأويله او تأويل الحرف ليصح التعدى به و الاول تضمين الفعل و الثاني
تضمين الحرف و اختلفوا ايها الاولى فقال اهل اللغة و قوم من النحاة التوسع في الحروف لانه في الافعال
اكثر مثاله عينا يشرب بها عباد الله فيشرب انما يتعدى بمن فتعديته بالباء اما على تضمينه معنى يروي
و يثلث او تضمين الباء معنى من و اما في الاسماء فان تضمين اسم بمعنى اسم لا فائدة معنى الاسمين
معا نحو حقيق على ان لا اتول على الله الا الحق ضمن حقيق معنى حريص ليفيد انه محقوق بقول
الحق و حريص عليه و هو اي التضمن مجاز لان اللفظ لم يوضع للحقيقة و المجاز معا فالجمع بينهما مجاز كذا
في الاتقان في نوع الحقيقة و المجاز لكن في چلبى التلويح في الخطبة و في چلبى المطول في بحث
تقديم المسند ما يخالف ذلك حيث قال التضمن ان يقصد بلفظ معناه الحقيقي و يراد معه معنى آخر
تابع له بالفظ آخر دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته فاللفظ في صرة التضمن مستعمل في معناه الحقيقي
و المعنى الآخر مراد بلفظ آخر كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز فتارة يجعل المذكور اصلا و المحذوف
حالا و تارة يعكس • فان قلت اذا كان المعنى الآخر مدلولاً عليه بلفظ آخر محذوف لم يكن في ضمن المذكور
فكيف قيل انه متضمن اياه • قلت لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلة قرينة على اعتباره جعل كانه
في ضمنه انتهى • و منها حصول معنى في لفظ من غير ذكر له باسم هو عبارة عنه و هو من انواع الایجاز •
قال القاضي ابو بكر و هو نوعان احدهما ما يفهم من البيئة كقولك معلوم فانه يوجب انه لا بد له من عالم
و ثانيهما من معنى العبارة كقوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم فانه تضمن تعليم الاستفتاح في الامور باسمه
تعالى على جهة التعظيم له و التبرك باسمه كذا في الاتقان في نوع الایجاز و الأطناب • و منها ان يكون
ما بعد الفاصلة متعلقا بها اى بتلك الفاصلة كقوله تعالى و انكم لتمررون عليهم مصبحين و بالليل و هو وان
كان عيبا في النظم و لكنه ليس بعيب في النثر كذا في الاتقان في نوع الفواصل فالتضمن كما يكون
في النثر كذلك يكون في النظم بان يكون ما بعد القافية متعلقا بها و يريد ما في وقع المدارك في

تفسير سورة قريش ان التضمين في الشعر هو ان يتعلق مهني البيت بالذي قبله تعلقا لا يصح الا به
 ودر جامع الصنائع گوید یکی از عیوب نظم است تضمین و آن بی‌تنی نویسنده که مفید معنی تمام باشد
 بی لفظ قافیہ بعدہ قافیہ کہ بضرورت میباید آورد لفظی آرد کہ متعلق بیت دوم بود مثاله • شعر •
 ای تو سلطان نیکوان و منت • بنده گشته بدیده و سرتو • هیچ وقتی مرا نگفت بلطف • شاد باش ای
 شهی ز خلق نکو • لفظ تو کہ قافیہ بیت اول است متعلق بیت دوم شده • و فرق میان تضمین
 و حامل موقوف همین است کہ درو لفظ قافیہ متعلق است و در حامل موقوف بیت تمام متعلق باشد •
 و منها ادراج کلام الغير فی اثنا کلامه لقصد تاکید المعنی او ترکیب النظم و هذا هو النوع البديعي قال
 ابن ابي الاصمعي لم اظفر فی القرآن بشیء منه الا فی موضعین تضمنا فصلین من التوراة والانجیل قوله
 و کتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس الآیة و قوله محمد رسول الله الآیة و مثله ابن النقیب
 و غیره بایداع حکایات المخلوقین کقوله تعالی حکایة عن الملائكة اتجعل فیها من یفسد فیها
 و عن المنافقین انؤمن کما آمن السفهاء و قالت اليهود و قالت النصارى و كذلك ما اودع فیہ
 من اللغات الاعجمیة کذا فی الاتقان فی نوع بدائع القرآن • و فی المطول فی الخاتمة التضمین ان یضمن
 الشعر شیئا من شعر الغير بیئا کان او ما فوقه او مصراعا او مادونه مع التنبیہ علیہ ای علی انه من شعر
 الغير ان لم یکن ذلك مشهورا عند البلغاء و ان کان مشهورا فلا احتیاج الی التنبیہ و بهذا یتمیز عن الاخذ
 و السرقة و هذا هو اکثر وقد یضمن الشاعر شعره شیئا من قصیدته الاخری فالاحسن ان یقال هو ان یضمن
 الشعر شیئا من شعر آخر الخ و ربما سمي تضمین البيت و ما زاد علی البيت استعانة و تضمین المصراع
 فما دونہ ایداعا و رفوا و اما تسمیته بالیداع فلان الشاعر قد اودع شعره شیئا من شعر الغير و هو بالنسبة الی شعره
 قلیل مغلوب و اما تسمیته بالرفو فلانه زنا خرق شعره بشعر الغير • و اعلم ان تضمین مادون البيت ضربان
 احدهما ان یتم المعنی بدون تقدیر الباقی کقول الحریری یحیی ما قاله الغلام الذي عرضه ابو زید للبیع
 • شعر • علی انی سانشد عند بیعی • اضاعونی و ای فقی • اضاعوا • المصراع الثانی للعرجی و المعنی تام
 بدون التقدير و معنی الانشاد ذکر شعر الغير فقیه تنبیہ علی ان المصراع من شعر الغير و ثانيهما ان لا یتم
 بدونه کقول الشاعر • شعر • کنا معا امس فی بوس نکابده • والعین و القلب متا فی قذی و اذی • و الآن
 اقبلت الدنیا علیک بما • تهوی فلا تنس ان الکرام اذا • اشار الی بیت ابی تمام و لابد من تقدیر
 الباقی منه • لان المعنی لا یتم بدونه و اعلم ایضا انه لا یضمنی التضمین التخییر الیسیر لما قصد تضمینه
 کقول البعض فی یهودی به داء الثعلب • شعر • اقول لمعشر غلطوا و عضوا • من الشیخ الرشید و انکره •
 هو ابن جلا و طلاع الثنايا • متی یضع العمامة یعرفوه • فالبیت لسچیم بن وثیل و اصله انا ابن جلا
 و طلاع الثنايا متی اضع العمامة یعرفونی • و احسن التضمین ما زاد علی الاصل بنکته ای یشتمل البيت

او المصراع فی شعر الشاعر الثاني على لطيفة لا توجد فی شعر الشاعر الاول كالتمويه والتشبيه والامثلة كلها
تطلب من المطول • ومنها ان يجيء قبل حرف الروي او ما فی معناه ما ليس بلام فی القافية
او السجع مثل التزام حرف او حركة تحصل القافية او السجع بدونها وسمى ايضا بالتشديد والاعنات
والتزام ولزوم ما لا يلزم وهذا المعنى من المحسنات اللفظية والمراد بما فی معنى حرف الروي
الحرف الذي وقع فی فواصل الفقر موقع حرف الروي فی قوافي البيت و ايضا المراد ان يجيء ذلك
فی بيتين او اكثر او قريبتين (واكثر) الا نفي كل بيت يجيء قبل حرف الروي ما ليس بلام فی القافية
مثلا قول الشاعر • شعر • قفا نبك من ذكرى جيب ومنزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل •
قد جاء قبل اللام ميم مفتوحة وهو ليس بلام فی القافية واما يتحقق الالتزام لوجيء بها فی البيت الثاني
ايضا ومثال التزام حرف مع حركة فی النثر قوله تعالى فاما اليقيم فلا تقهروا اما السائل فلا تنهر فانه التزم
فيها الهاء المفتوحة قبل الراء التي بمنزلة حرف الروي وقوله فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فانه التزم
فيها النون المشددة قبل السين ومثال التزام حرفين مع الحركات فيه قوله تعالى والطور وكتاب
مسطور ومثال التزام ثلاثة احرف معها قوله تعالى تذكروا فاذا هم مبصرون واخوانهم يمدونهم
فی الغي ثم لا يقصرون ومثال التزام الحرف بدون الحركة فيه قوله تعالى اقتربت الساعة
وانشق القمر وان يروا آية يقولو سحر مستمر ومثال التزام حركة بدون الحرف فيه قوله تعالى
قل هو الله احد الله الصمد وعلى هذا القياس امثلة الشعراء فان قلت ذكر فی الايضاح ان ذلك قد يكون
في غير الفاصلتين ايضا كقول الحريري ما اشتهر العسل من اختار الكسل فانه كما التزم فی العسل
والكسل الفاصلتين السين كذلك التزم التاء فی اشتهر واختار فهل يدخل مثل ذلك فی التفسير
المذكور قيل يحتمل ان يراد بكون الملزم قبل حرف الروي او ما فی معناه اعم من ان يكون ذلك
الملزم في حروف القافية او الفاصلة او في غيرها لان جميع ما فی البيت او القرينة يصدق عليه انه
قبل حرف الروي او ما فی معناه لكن هذا بعيد جدا والظاهر ان الالتزام انما يطلق على ما كان
فی القافية او الفاصلة لانهم فسروه بان يلزم المتكلم فی السجع او التقفية قبل حرف الروي ما لا يلزم
من مجيء حركة او حرف بعينه او اكثر فمعنى ما فی الايضاح ان مثل هذا الاعتبار الذي يسمى
بالالتزام قد يجيء في كلمات الفقر او البيت غير الفواصل او القوافي هكذا يستفاد من المطول والاتقان •

تضمین المزدوج نزد اهل بدیع چنانست که در بيتی يا نثری دو لفظ يا سه لفظ و يا بیشتر الفاظ

متوازن پيش از قافيه در حشوبيت آرد و يا پيش از سجع مثاله • بيت • در زلف تو چند بند پاشم •
بكشاي رخ و خلاص فرما • چند و بند مزدوج اند • كذا في جامع الصنائع [و در قرآن است و جنتك
من سبأ نبأ و در حديث است و المؤمنون هينون لئون و در شعر است • بيت •

تعود رسم الوهب و الذهب فی الصبا • و هذان وقت العطف و العنف دأبه • كذا فی الجرجاني •
الضنائن هم الخصاص من اهل الله تعالى الذین یضن بهم لنفاستهم عنده تعالى كما قال علیه الصلوة
 والسلام ان لله ضنائن من خلقه البسم النور الساطع یحییهم فی عابسة و یمیتهم فی عافية كذا
 فی الامطلاحات الصوفیة •]

فصل الیاء * المضاهاة بین الحضرات و الاكوان هي انتساب الاكوان الى الحضرات الثلث
 اعني حضرة الوجوب و حضرة الامكان و حضرة الجمع بینهما فكل ما كان من الاكوان نسبتة الى الوجوب
 اقوى كان اشرف و اعلى فكان حقيقة علوية روحیة او ملكوتیة او بسیطة فلكیة و كل ما كان نسبتة الى الامكان
 اقوى كان اخس و ادنى فكانت حقيقة سفلیة عنصرية بسیطة او مركبة و كل ما كان نسبتة الى الجمع اشد
 كان حقيقة انسانیة و كل انسان كان الى الامكان امیل و كانت احكام الكثرة الامكانیة فیه اغلب كان
 من الكفار و كل من كان الى الوجوب امیل و كان احكام الوجوب فیه اغلب كان من السابقین الانبیاء
 و الاولیاء و كل من تساوى فیه الجهتان كان مقتصدا من المؤمنین و یحسب اختلاف الدیل الى احدى
 الجهتین اختلف المؤمنون فی قوة الايمان و ضعفه كذا فی الامطلاحات الصوفیة • **المضاهاة بین الشئون**
 و الحقائق هي ترتب الحقائق الكونیة على الحقائق الالهیة التي هي الاسماء و ترتب الاسماء على الشئون
 الذاتیة فالاكوان ظلال الاسماء و الاسماء ظلال الشئون كذا فی الامطلاحات الصوفیة •]

* باب الطاء المهملة *

فصل الیاء الموحدة * الطب بالحركات الثلث و تشدید الموحدة فی اللغة السحر كما
 فی المنتخب • و فی الاصطلاح علم بقوانين تعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة الصحة و عدمها
 و صاحب هذا العلم یسمى طبیباً و قد سبق فی المقدمة • و طبیب القلب نزد صوفیه شخصی را گویند که
 عارف بود بعلم توحید و قادر باشد بارشاد و تکمیل مریدان كذا فی كشف اللغات • و در لطائف اللغات
 میگوید که در اصطلاح صوفیه طب روحانی علمی است بكمالات قلوب و امراض آن و دواي آن و کبکیفیت
 حفظ صحت آن و اعتدال جسمانی و روحانی آن و ردّ امراض که متوجه است بسوی آن قلب و طبیب
 در اصطلاح شان عبارت است از شیخی که عارف باشد بطب روحانی و قادر باشد بر ارشاد و تکمیل خلق •
الطرب بفتحین در اصطلاح صوفیه عبارتست از انس با حق تعالى كما فی بعض الرسائل •

المطرب نزد صوفیه فیض رسانندگان و ترغیب کنندگان را گویند که بکشف رموز و بیان حقائق
 دلهای عارفان را معبور دارند و نیز بمعنی آگاه کنندگان عالم ربانی آید كذا فی بعض الرسائل • و در
 كشف اللغات میگوید که مطرب پیر کامل و مرشد مکمل را گویند •

التطريب بالراء المهملة هو عند متأخري القراء ان يقرنم بالقرآن فهمد في غير محل المد ويزيد في المد ما لا تجيزه العربية كذا في الدقائق المحكمة وهو من البدعات كما في الاتقان •

الطلب بفتح الطاء واللام لغة محبة حصول الشيء على وجه يقتضى السعي في تحصيله لولا مانع من الاستحالة والبعد كما في التمني • وعند اهل العربية يطلق على قسم من الكلام الانشائي الدال على الطلب بالمعنى المذكور كما يستفاد من الاطول وقد يطلق على القاء كلام دال على الطلب كما يطلق الانشاء على القاء كلام انشائي كما في الجليلي وابى القاسم • وهذا اي كون الطلب من اقسام الانشاء مذهب المحققين والبعض على انه واسطة بين الخبر والانشاء ثم انواع الطلب على ما ذكره الخطيب في التلخيص خمسة التمني والاستفهام والامر والنهي والنداء ومنهم من جعل الترجي قسما سادسا من الطلب ومنهم من اخرج التمني والنداء من اقسام الطلب بنسب على ان العاقل لا يطلب ما يعلم استحالة فالتمني ليس طلبا ولا يستلزمه وان طلب الاقبال خارج عن مفهوم النداء الذي هو صوت يهتف به الرجل وان كان يلزمه ولا بد من ان يعد النداء والاتماس من اقسام الطلب ايضا [ثم اعلم ان الطلب ان كان بطريق العلو سواء كان عاليا حقيقة او لا فهو امر وان كان بطريق التسفل سواء كان سافلا في الواقع او لا فنداء وان كان بطريق التساوي فالتماس واما عرفا فالاتماس لا يستعمل الا في مقام التواضع والمطلوب ان كان مما لا يمكن فهو التمني وان كان ممكنا فان كان الغرض حصول امر في ذهن الطالب فهو الاستفهام وان كان حصول امر في الخارج فان كان ذلك الامر انتفاء فعل فهو النهي وان كان ثبوته فان كان باحد حروف النداء فهو النداء والا فهو الامر هكذا في كليات ابى البقاء •] وطلب در اصطلاح سالكن آنرا گویند که شب و روز در یاد او باشد چه در خلا و چه در ملا چه در خانه و چه در بازار اگر دنیا و نعمتش و عقبی و جنتش بوی دهند قبول نکند بلکه بلا و محنت دنیا قبول کند همه خلق از گناه توبه کنند تا در دوزخ نیفتند و او توبه از حلال کند تا در بهشت نیفتد همه عالم طلب مراد کنند و او طلب مولی و رویت او کند و قدم بر توکل نهد و سؤال از خلق شرک داند و از حق شرم و بلا و محنت و عطا و منع ورد و قبول خلق بروی یکسان باشد کذا فی کشف اللغات • و در لطائف اللغات میگوید که طالب در اصلاح سالکن آنکه از شهوات طبیعی و لذات نفسانی عبور نماید و پردۀ پندار از روی حقیقت بردارد و از کثرت بوحدت رود تا انسان کامل گردد و این مقام را فنا فی الله گویند که نهایت سیر طالبانست • و حضرت شرف الدین یحیی منیری فرموده که طالب را در هیچ منزل آرام نی بلکه در هر دو کون بروی حرام است اکنون حرام علی قلوب الاریاء •

طلب الموائبة و الاشهاد و الخصومة اما طلب الموائبة اي المصارعة من الثوب فهو عند الفقهاء طلب الشفيع الشفعة في مجلس علم فيه بالبيع سمي به ليدل على غاية التعجيل • و طلب الاشهاد

و يسمى بطلب التقرير ايضا وهو اشهاد الشفيق على طلبه للشفعة عند العقارب ان يقول يا قوم اشهدوا اني طلبت الشفعة في هذا العقار • وطلب الخصومة هو ان يطلب الشفعة عند القاضي اذا لم يستم المشتري العقار اليه بان يقول للقاضي ان فلانا اشتري عقارا حدوده كذا وانا شفيعه بعقار لي حدوده كذا فمره ليستلمه الي كذا في جامع الرموز في كتاب الشفعة •

الطليبي بياء النسبة عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المتروك في الحكم كقولك للمتروك ان زيدا قائم والتأكيد في مثل هذا الكلام حسن هكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري •

المطلوب هو ما يطلب بالدليل ويقابله الضروري وعلى هذا قيل كل من التصور والتصديق ضروري ومطلوب • وفي الرشيدية المطلوب اعم من الدعوى وهو اما تصوري كما هيبة الانسان او تصديقي مثل العالم حادث و يسمى من حيث انه موضع الطلب اي كانه يقع فيه الطلب مطلبا ايضا وقد يقال المطلوب دون المطلوب لما يطلب به التصورات مثل قولهم الانسان ما هو والتصديقات كقولهم هل العالم حادث انتهى •

الاطناب بالنون قال اهل البلاغة الاطناب والابجاز من اعظم انواع البلاغة حتى نقل عن البعض انه قال البلاغة هي الابجاز والاطناب قال صاحب الكشاف كما انه يجب على البليغ في مظان الاجمال ان يجعل ويجوز فذلك الواجب عليه في موارد التفصيل ان يفصل [كما اذا كان الكلام مع المحبوب فيؤتى بكلام طويل لان كثرة الكلام توجب طول الصبغة معه وكثرة الالتفات منه كما قال الله تعالى حكاية عن قول موسى عليه السلام في جواب قوله تعالى ما تلك يمينك يا موسى فقال هي عصاي اتوكل عليها واهش بها على غنمي ولي فيها ما رب اخرجني كذا في الجرجاني] واختلف هل بين الابجاز والاطناب واسطة وهي المساواة اولاهي داخله في قسم الابجاز فالسكاكي وجماعة على الاول لكنهم جعلوا المساواة غير محمودة ولا مذمومة لانهم فسروها بالمتعارف من كلام اوساط الناس الذين ليسوا في رتبة البلاغة وفسروا الابجاز باداء المقصود باقل من المتعارف والاطناب بادائه باكثر منه وابن الاثير وجماعة على الثاني فقالوا الابجاز التعبير عن المراد بلفظ غير زائد والاطناب بلفظ ازيد • وقال القزويني الاقرب ان يقال ان المقبول من طرق التعبير عن المراد تادية اصله اما بلفظ مساو لاصل المراد او ناقص عنه واف او زائد عليه لفائدة الاول المساواة والثاني الابجاز والثالث الاطناب واحترز بقوله واف عن الاخلال بقوله لفائدة عن الحشو والتطويل فعنده تثبت المساواة واسطة وانها من قسم المقبول كذا في الاتقان لكن قال الجليبي في حاشية المطول ان الاطناب في اصطلاح السكاكي يعم المساواة فتعريفه باداء المقصود باكثر منه لا يلايم مذهبه انتهى • قال صاحب الاطول اما ان هذا التعميم المذكور اصطلاح السكاكي فغير ثابت انتهى فقول صاحب الاتقان اولي • ثم قال صاحب الاطول المساواة عند السكاكي هي متعارف الاوساط الذين يكتفون باداء اصل المعنى على ما ينبغي

اي كلامهم في مجرى عرفهم في تأدية المعاني وربما يشتمل متعارفهم على الحذف ومع ذلك لا يسمى اختصارا وإيجازا لانه متعارفهم فان عرفهم في طلب الاقبال يا زيد وهو مشتمل على الحذف وفي التحذير اياك والاسد وامراً ونفسه وحمدا وسقيا وهي لا تحمد في باب البلاغة من الاوساط ولا تحمد ايضا من البليغ معهم لانه لا يقصد معهم بكلامه مزية سوى التجريد عن المزاي وبذلك يرتقي عن اصوات الحيوانات ولا تدم ايضا لا منهم ولا من البليغ واما التكلم بمتعارفهم اذا عرى عن المزية فلا يحمد من البليغ معهم ويذم منه مع البليغ واذا اشتمل على المزاي التي هم غافلون عنها كما في اياك والاسد فمعهم لا يحمد من البليغ ولا يذم ومع البليغ يحمد لان البليغ قصد به مزاي تتعلق بالايجازات التي فيها فلا يجاز عنده اداء المقصود باقل من المتعارف والاطناب اداء باكثر منه لكن يرد على السكاكي امران أحدهما انهم جعلوا نحو نعم الرجل زيد من الاطناب ولا عبارة للاوساط غيره وتانيهما انه لم يحفظ تعريف الایجاز عن دخول الاخلال وتعريف الاطناب عن دخول الحشو والتطويل ولذا عدل عنه القزويني وقال الاقرب الخ وفيما ذكر القزويني ايضا انظار الاول انه ان اراد بالمقبول المقبول مطلقا سواء كان من البليغ او من الاوساط فالزائد والناقص غير مقبولين من الاوساط لانهما خروج عن طريقهما للداع وان اراد بالمقبول من البليغ فليس المساوي والناقص الوافيان مقبولين مطلقا بل اذا كانا لداع والتاني ان قولنا جاءني انسان وقولنا جاءني حيوان ناطق كلاهما مسا وبانه اصل المراد بلفظ مساو فينبغي ان لا يكون احدهما اطنابا والآخر ايجازا وبالجمله لا يشتمل تعريف الایجاز ايجاز القصير والثالث ان قولنا حمدا لك ونظائره مساواة بتعريف السكاكي وایجاز بتعريف القزويني فنزاعه مع السكاكي في نقل اصطلاح القوم في مثله لا يسمع بدون سند قوي ولو قيل المراد المساوي بحسب الاوساط فتعريفه يؤول الى ما ذكره السكاكي والرابع الایجاز والاطناب والمساواة مختصة بالكلام البليغ كما عرف فلا يتم تعريف الایجاز والاطناب ما لم يقيد بالبلاغة لجواز ان يكون الناقص الوافي غير فصيح وكذا الزائد لفائدة انتهى ما قال صاحب الاطول • اعلم انه قال السكاكي قد يوصف الكلام بالاختصار لكونه اقل من عبارة المتعارف كما سبق وقد يوصف به لكونه اقل من العبارة اللائقة بالمقام بحسب مقتضى الظاهر نحو رب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا فانه اطناب بالنسبة الى المتعارف وهو قولنا ياربني شخت لكنه ايجاز بالنسبة الى ما يقتضيه المقام لانه مقام بيان انقراض الشباب ونزول المشيب فينبغي ان يعط الكلام فيه غاية البسط فعلم ان للايجاز معنيين احدهما كون الكلام اقل من عبارة المتعارف والثاني كونه اقل مما هو مقتضى ظاهر المقام وانه لا فرق بين الایجاز والاختصار وان توهمه البعض كما يجيى في لفظ الایجاز • ثم ان بين الایجازين عموم من وجه لتصادقهما فيما هو اقل من عبارة المتعارف ومقتضى المقام جميعا كما اذا قيل رب شخت بحذف حرف النداء ويا الاضانة وصدق الاول بدون

الثاني كما في قوله اذا قال الخميس نعم بحذف المبتدأ فانه اقل من المتعارف وهو هذا نعم وليس اقل من مقتضى المقام لان المقام لضيقه يقتضي حذف المسند اليه وصدق الثاني بدون الاول كما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ويمكن اعتبار هذين المعنيين في الاطناب ايضا والنسبة بين الاطنابين ايضا عموم من وجه لان الاطناب بالمعنى الاول دون الثاني يوجد في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيئا بالمعنى الثاني دون الاول يوجد في ما اذا قيل هذا نعم بذكر المبتدأ بقاء على مناسبة خفية مع ذلك المقام ويوجد بالمعنيين فيما اذا زيد في هذا المثال نظرا الى ما ذكر من المناسبة الخفية فليل هذا نعم فاغتنموه وكذا بين الابقاز بالمعنى الثاني وبين الاطناب بالمعنى الاول عموم من وجه لوجودهما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ووجود الاطناب بالمعنى الاول دون الابقاز بالمعنى الثاني فيما اذا قال هذا نعم فسوقه اذا طابق المقام على مامر وبالعكس فيما اذا قال يا ربي قد شئت وهكذا بين الابقاز بالمعنى الاول والاطناب بالمعنى الثاني لوجودهما في غزال فاصطادوه اذا طابق المقام عند كون الامر بالاصطياد مقصودا اصليا للمتكلم فان متعارف الاوساط هذا غزال فاصطادوه ومقتضى ظاهر المقام غزال ووجود الابقاز بالمعنى الاول دون الاطناب بالمعنى الثاني في قوله قد شئت وبالعكس في قوله هذا نعم عند مناسبة خفية • واعلم ايضا انه كما يوصف الكلام بالابقاز والاطناب باعتبار كونه ناقضا عما يساري اصل المراد او زائدا عليه وهو الاكثر كذلك قد يوصف الكلام بهما باعتبار كثرة حرورته وقلتها بالنسبة الى كلام آخر مسأله ابي لذلك الكلام في اصل المعنى وانما قيد المعنى بالاصل لعدم امكان المساواة في تمام المراد فان لابقاز مقاما ليس للاطناب وبالعكس ولا يوصف بالمساواة بهذا الاعتبار ان ليس المساواة بهذا الاعتبار مما يدعو اليه المقام بخلاف الابقاز والاطناب هكذا يستفاد من الاطول والمطول وابي القاسم • واعلم ايضا ان البعض على ان الاطناب بمعنى الاسباب والحق انه اخص من الاسباب فان الاسباب التطويل لفائدة او لفائدة كما ذكره النونخي وغيره * **التقسيم** * الاطناب قسمان اطناب بسط واطناب زيادة فالاول الاطناب بتكثير الجمل كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض الآية في سورة البقرة اطنب فيها ابلغ اطناب لكون الخطاب مع الثقيلين وفي كل عصر وحين للعالم منهم والجاهل والمؤمن منهم والكافر والمفارق والثاني يكون بانواع الاول دخول حرف فاكثر من حروف التأكيد والثاني الاحرف الزائدة والثالث التأكيد والرابع التكرير والخامس الصفة والسادس البديل والسابع عطف البيان والثامن عطف احد المترادفين على الآخر والتاسع عطف الخاص على العام وعكسه والعاشر الايضاح بعد الابهام والحادي عشر التفسير والثاني عشر وضع الظاهر موضع المضمرة والثالث عشر الابدال والرابع عشر التذييل والخامس عشر الطرد والعكس والسادس عشر التكميل المسمى بالاحتراس ايضا والسابع عشر التلميع والثامن عشر الاستقصاء والتاسع عشر الاعتراض والعشرون

التعليل وفائدته التقرير فان النفوس ابعث على قبول الاحكام المعللة من غيرها كذا في الاتقان
و تفصيل كل في موضعه •

الطيب هو ضد الخبيث فاذا وصف به الله تعالى اريد به انه منزّه عن النقائص مقدس عن
الآفات والعيوب واذا وصف به العبد مطلقا اريد به انه المتعري عن رزائل الاخلاق وقبائح الاعمال
و المتجلي باضدان ذلك واذا وصف به الاموال اريد به كونه حلالا من خيار المال كذا في شرح المصابيح
للقاضي في اهل كتاب البيع • ودر ترجمه مشکوة ميگويد طيب ضد خبيث است بمعني طاهر نظيف
و گاهي مأخوذ از طيب النفس گردد و گاهي از طيب رائحه آيد و بمعني حلال آيد و گاهي اطلاق ميکنند
بر اخص از حلال كه پاك بي شبه كراهت بود •

فصل الحاء المهملة * الطرح هو الحذف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء وعند
المحاسبين يطلق على اسقاط العدد الاول مرة بعد اخرى من العدد الاكثر كما يستفاد من اطلاقاتهم
والتقريب هو اسقاطه من الاكثر مرة •

المطرح جمع مطرح است بمعني جاي انداختن چيزي • و مطرح شعاعات نرد منجمان
انظار يست كه قسي آن انظار از معدل النهار باشد واقع ميان افق حادث آن كوكب و عظيمه كه ثلث
ياربع ياسدس از معدل النهار فصل كند و قطب اين عظيمه بر مدار يومي باشد كه بقطب حادث آن
كوكب گذرد و در جهت عرض افق حادث آن كوكب بود • و مطرح انوار نرد منجمان انظار يست كه
قسي آن انظار از معدل النهار باشد ميان افق حادث كوكب و نصف النهار حادث و دور ائره ميل كه
يكي از ان ثلثي از قوس النهار حادث جدا كند و يكي ثلث قوس الليل كذا ذكر عبد العلي البرجندي
في شرح زيج الغ بيگي و در لفظ نظر در فصل راء از باب نون نيز خواهد آمد •

فصل الدال الطرد بالفتح و سكون الراء و فتحها قد يستعمل في باب المعرف و قد يستعمل
في باب العلل اما الاول فقال في التلويح في تعريف اصول الفقه اما الطرد فهو صدق المحدود على
ما صدق عليه الحد مطردا كلياً اي كلما صدق عليه الحد صدق المحدود عليه و هو معنى
قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود و بالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه و اما العكس
فاخذة بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف و هو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية
بعينها كما يقال كل انسان ضاحك و بالعكس العرفي اي كل ضاحك انسان و كل انسان حيوان و لاعكس
اي ليس كل حيوان انسانا فقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود عكسه كلما صدق عليه المحدود
صدق عليه الحد فصار حامل الطرد حكما كلياً بالمحدود على الحد و العكس حكما كلياً بالحد على
المحدود و بعضهم اخذة من ان عكس الاثبات نفى ففصره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي

كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فنصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كليا انتهى • واما الثاني اي الطرد المستعمل في باب العلل فهو الدوران كما مر في فصل הראء من باب الدال و يسمى بالاطراد ايضا كما يجئ وبالطرد والعكس ايضا كما مر •

الطرد والعكس عند الاصوليين هو الدوران كما مر وعند اهل المعاني من انواع اطناب الزيادة

وهو ان يؤتى بكلامين يقرر الاول بمنطوقه مفهوم الثاني و بالعكس كقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات الى قوله ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن فمنطوق الامر بالاستيذان في تلك الاوقات خاصة مقرر لمفهوم عدم الجناح فيما عدنها وبالعكس • قيل هذا النوع من الاطناب يقابله في الایجاز نوع الاحتباك كذا في الاتقان في نوع الایجاز و الاطناب وفائدة الطرد والعكس التنصيص على الحكم المفهوم من الكلام الاول والتصريح به • وبعضى از اهل معاني این را بر عكس اطلاق كنند • ودر جامع الصنائع طرد عكس این صنعت چنانست كه سخنى را بترتيبى براند بعده باز گرداند مثاله • شعر • حسن ابروت ماه نو دارد • نه كه ابروت حسن ماه نو است • وآنكه در اصطلاح گویند كلام الملوك ملوك الكلام هم ازین قبیل است انتهى كلامه و همچنين است عادات السادات سادات العادات •

الاطراد هو مرادف للطرد فالاطراد المستعمل في التعريفات ما وقع في شرح الطوالح من ان معرف الشيء يجب ان يساويه صدقا اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما صدق عليه المعروف وهو الاطراد والمنع وبالعكس اي يجب ان يصدق المعروف على كل ما يصدق عليه المعروف وهو الجمع والانعكاس انتهى و الاطراد في باب العلل هو الدوران قال في نور الانوار شرح المنار الاطراد معناه دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما وقيل وجودا فقط والعلة الثابتة بالطرد تسمى طردية انتهى • اعلم ان مرجع ما قيل ان الاطراد هو دوران الحكم مع الوصف وجودا فقط الى الاطراد المستعمل في التعريفات وكذا الحال في الطرد • وفي التلويح الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد على المحدود وهذا اصطلاح متعارف انتهى • و الاطراد عند اهل البديع من المحسنات المعنوية وهو ان يؤتى باسم الممدوح او غيره واسماء آياته على ترتيب الولادة من غير تكلف في السبك كقوله عليه السلام الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم وكقول المتنبي • شعر • ان يقتلوك فقد ثلثت عروشهم • بعثيبة بن حارث بن شهاب • يقال ثل الله عروشهم اي هدم ملكهم كذا في الجرجاني والمراد من التكلف في السبك ان يقع الفصل بين الاشياء بلفظ غير دال على نسب كقولك رأيت زيدا الفاضل بن عمر وبن بكر سمي بالاطراد لان تلك الاسماء في تحددها ونزولها كالماء الجاري

الاستطرد • الطهارة • الطاهر • طاهر الظاهر (٩٠٦) طاهر الباطن • طاهر السر • طاهر السر والعلانية
تطهير السرائر

في اطراده وسهولة انسجامه اي سيلانه كذا في المطول والجليبي • وفي الاتقان الاطراد هو ان يذكر التمكن
اسماء آباء المندوح مرتبة على حكم ترتيبها في الولادة • قال ابن ابي الاصبع ومنه في القرآن قوله تعالى
حكاية عن يوسف واتبعته ملة آبائي ابراهيم واسحاق ويعقوب قال انما لم يأت به على الترتيب
المألوف فان العادة الابتداء بالاب ثم بالجد ثم بالجد الاعلى لانه لم يرد ههنا مجرد ذكر الآباء وانما ذكرهم
ليذكر ملتهم التي اتبعها فبدأ بصاحب الملة ثم بمن اخذها منه أولا فالأول على الترتيب ومثل قول
اولاد يعقوب نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق انتهى •

الاستطرد عند البلغاء هو ان يذكر عند سوق الكلام لغرض ما يكون له نوع تعلق به ولا يكون السوق
لاجله كذا في حواشي البيضاوي في تفسير قوله وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها وهو قريب
من حسن التخلص كقوله تعالى يا آدم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير
قال الرمخشري هذه الآية وردت على سبيل الاستطرد عقب ذكر بدو السوآت وخصف الورق عليها اظهارا
للمنة فيما خلق من اللباس ولما في العري وكشف العورة من الاهانة والفضيحة واشعارا بان الستر باب
عظيم من ابواب التقوى وقد خرج على الاستطرد صاحب الاتقان قوله لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اول الكلام ذكر الرد على النصارى الزاعمين بنوة المسيح ثم استطرد
الرد على الزاعمين بنوة الملائكة • وفي بعض التفاسير مثال الاستطرد هو ان يذهب الرجل الى موضع
مخصوص مائدا فعرض له صيد آخر فاشتغل به واعرض عن السير الى ما قصد واشباهه انتهى كلامه
والفرق بينه وبين حسن التخلص سبق في لفظ التخلص في فصل الصاد من باب الخفاء المعجمة
وفي الجرجاني الاستطرد سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر وهو غير مقصود بالذات بل بالعرض
فيؤتى على وجه الاستنباع انتهى • [

فصل الرءاء * الطهارة لغة النظافة وخلافها الدنس وشرعا النظافة المخصوصة المتنوعة الى

وضوء وغسل وتيمم وغسل البدن والثوب ونحوه كما في الدرر •

[الطاهر من عصمه الله عن المخالفات •

طاهر الظاهر من عصمه الله عن المعاصي •

طاهر الباطن من عصمه الله عن الوسوس والهواجس والتعلق بالانقيار •

طاهر السر من لا يذهل عن الله طرفه عين •

طاهر السر والعلانية من قام بتروية حقوق الحق والخلق جديما لسعيه برعاية المجانين •

كل ذلك في الامطلاحات الصوفية • [

تطهير السرائر قد مر في المقدمة في بيان علم السلوك •

الطوار السبعة هي عند الصوفية عبارة عن الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخيال والافق كما في شرح المثنوي •

الطيرة بالكسر وفتح الياء المثناة التحتانية وربما تسكن الياء فال بد • قال السيد الشريف في شرح المشكوة قيل الفال عام فيما يسر ويسوء والطيرة فيما يسوء فقط والطيرة في الاصل بالسوانح والبوارح من الطيور والظباء وغيرها فكانهم كانوا يعتقدون لذلك تأثيرا في جلب منفعة او دفع مضرة فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك انتهى كلامه • قال القاضي العيانة الزجر وهو التغال باسماء الطيور واصواتها والوانها كما يتغال بالعقاب على العقوبة والغراب على الغربة وبالهدد على الهدى والفرق بينها وبين الطيرة انها قد تكون تشاوما وقد تكون تسعدا والطيرة هي التشاوم بها وقد تستعمل بالتشاوم بغيرها •

الطائر بمعنى پرندة ونيز نوعی است از صوفیه چنانکه در فصل فا از باب صاد مهمله گذشت •

فصل الزاء * الطرز بالفتح وسكون الزاء در لغت بمعنی شکل و هیئت است و در اصطلاح

بلغاء مقصدی را گویند از مقاصد نظم که بصفاتی از اوصاف نظم مخصوص گردانیده باشد و این را طریق نیز گویند و جمله طرزها نه طرز اند اول طرز حکیمانه و این طرز شیخ سنائی است مشکل و مشتمل بر مواعظ و تشبیهات و امثال و معرفت سلوک و متعلق آن و کلام جامع است و خوب درم طبعانه و این طرز خاقانی است و تعریف آن غلو در مشکلات نظم است چنانچه اغلاقات و اغراقات و تشبیهات بدیع و تحمیلات لطیف و کنایات و تصویرات غریب و عبارات لائقه سیوم فاضلانه و این طرز انوری است و این طرز مشتمل است بر الفاظ معتبر بالاستغراق و بلاغت و ابداع علویست معتبر چهارم مترسلانه و این طرز ظهیر است و این عبارتست از تصرفات در ابهام ذو المعنیین و تشبیهات نو و اغراقات بلیغ پنجم محققانه و این طرز عبد الواسع جبلی است و تعریف آن ملایمت و جزالت است در ایراد مطابقات و مشابهاات و تقسیمات و تفسیرات و تفصیل الفاظ و سیاق ششم ندیمانه و این طرز فردوسی و نظامی است مشتمل بر بیان قصص و حکایات و تواریخ و فصاحت معانی بدیع و تشبیهات عجیب هفتم عاشقانه و این طرز سعدی است و این حاربی ملایمت و ذوق است هشتم خسروانه و این طرز حضرت امیر خسرو دهلوی است و این جامع جمیع لطائف نظم و محتوی تمام کمالات سخن است نهم باحفظانه و آن کلامی است مشتمل بر الفاظ لیکه آنها را در استعمال مهجور داشته اند گفته اند اگر زبان پخته فارسی را از الفاظ عربی چاشنی دهند اگر گوارا آید مترسلانه خوانند و اگر ناگوار آید باحفظانه خوانند و حضرت امیر خسرو فرموده که دانش پنج است و آن چون پنج گنج حکیمانه و فاضلانه و عاشق خوب طبعانه و شاعرانه یک ثمره اند و محققانه و مدققانه را شاعرانه گفته اند و ندیمانه خوب طبعانه را نام نهاده اند کذا فی جامع الصنائع •

فصل السين * الطمس عند الصوفية هو ذهاب سائر الصفات البشرية في صفات انوار الربوبية

كذا نقل عن شيخ عبد الرزاق الكاشي وهكذا في كشف اللغات •

فصل الشين المعجمة * الطرش بالفتح وسكون الراء هو نقصان السمع و قد يطلق على آفته

كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي آفة السمع قد تكون بعدم التجويف الكائن في داخل الاذن المشتمل على الهواء الراكد الذي به يسمع الصوت بتموجه وتسمى صمما وقد تكون بسبب مبطل للقوة السامعة مع سلامة العضو وتسمى وقرا وقد تكون بسبب منقص لها وتسمى طرشا مثل ان يسمع من القريب لا من البعيد وقد يطلق الصم على القسمين الآخرين وقد يراد بالطرش مطلق آفة السمع سواء كان لفساد الآلة او لغيره و سواء كان بطلانا او نقصانا انتهى كلامه •

فصل العين * الطبيعة بالفتح وكسر الموحدة في اللغة السجية التي جبل عليها الانسان وطبع

عليها سواء صدرت عنها صفات نفسية او كالطباع بالكسر ان الطباع ماركب فينا من المطعم والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التي لا تزالنا وكذا الغريزة هي الصفة الخلقية اي التي خلقت عليها كانها غرزت فيها هكذا ذكر صاحب الاطول والسيد السند و لا تخرج سجية غير الانمان من الحيوانات فان قيد الانسان وقع اتفاقا لا يقصد منه الاحتراز وايضا هذا تعريف لفظي فيجوز بالاخص و لكونه تعريفا لفظيا لا يلزم تعريف الشيء بنفسه من قوله و طبع عليها كما في العلمي في فصل الفلك قابل للحركة المستدبرة • و الطبع بالفتح وسكون الباء ايضا بمعنى الطبيعة • قال في الصراح الطبع سرشت مردم كه بران آمريده شدند و هو في الاصل مصدر طبيعة طباع كذلك انتهى • و الطبيعة في اصطلاح العلماء تطلق على معان منها مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعنى الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون معا بل مع اتصاف شرطين هما عدم الحالة الملائمة وجودها ويراد بما هي فيه ما يتحرك ويسكن بها و هو الجسم ويحتجز به عن المبادئ القسرية والصناعية فانها لا تكون مبادي لحركة ماهي فيه وبالأول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ماهي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطباع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحرك لا يخرجها عن كونها مبدأ اول لانه بمنزلة آلة لها والمراد بقولهم بالذات احد المعنيين الأول بالقياس الى المتحرك اي انها تحرك بذاتها لا عن تسخير قاسر اياها والثاني بالقياس الى المتحرك وهو ان يتحرك الجسم بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد المعنيين الاول بالقياس الى المتحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشئ الذي ليس متحركا بالعرض كهنم من نحاس

فانه يتحرك من حيث هو منم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك
 كذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في البسائط فعلى هذا يكون ضميرهي راجعا الى المبدأ
 بتأويل الطبيعة وقوله بالذات احتراز عن طبيعة المقسور وقوله لا بالعرض احتراز عن مبدأ الحركة العرضية
 ولا يخفى ان قوله بالذات على هذا مستدرك لان مبدأ الحركة القسرية لا يكون في الجسم بل في القاسر
 وقيل ضميرهي راجع الى حركة و يلزم على هذا استدراك قوله ماهي فيه ان يكفي ان يقال انه
 مبدأ اول للحركة والسكون ثم التحقيق ان مبدأ الحركة القسرية قوة في ذات المقسور اوجدها القاسر
 فيه فبقيد ماهي فيه لا يخرج مبدأ الحركة القسرية ولا بقوله بالذات و ايضا قوله لا بالعرض مستدرك
 ويمكن ان يقال ان ضميرهي راجع الى المبدأ ويكون قوله ماهي فيه احترازا عن مبدأ الحركة العرضية
 فانه ليس في المتحرك بالعرض ومعنى قوله بالذات ان حصول المبدأ في الجسم المتحرك بالذات فخرج
 مبدأ الحركة القسرية فان حصوله فيه بسبب القاسر ومعنى قوله لا بالعرض لا باعتبار العرض وهو اشارة الى
 ان الحركة مثلا في الكرة المتحركة من حيث انها كرة تعرض للجسم والكرة معا عروضا واحدا الا انه للجسم
 لذاته وللكرة بتوسطه لكن اطلاق الطبيعة على مبدأ تلك الحركة باعتبار الاول لا باعتبار الثاني فتأمل ههنا
 ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفميني في الخطبة ومنها مبدأ اول لحركة ماهي فيه وسكونه
 بالذات لا بالعرض من غير ارادة وهذا المعنى لا يشتمل لما له شعور فيكون اخص من الاول قال السيد السند
 في حاشية المطول في فن البيان الطبيعة قد يخص بما يصدر عنها الحركة والسكون فيما هو فيه ايا
 وبالذات من غير ارادة وهكذا ذكر المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي بعض شرح التجريد ان استعمال
 الطبيعة في هذا المعنى اكثر منه في الاول حيث قال ان الطباع يتناول ماله شعور و ارادة و ما لا شعور
 له والطبيعة في اكثر استعمالاتها مقيدة بعدم الارادة والطبع قد يطلق على معنى الطباع وقد يطلق
 على معنى الطبيعة انتهى كلامه • وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة ان الطبيعة ايضا تطلق
 على سبيل الذرة مرادفة للطباع كما صرح به بعض المحققين ومنها مبدأ اول لحركة ماهي فيه وسكونه
 بالذات لا بالعرض على نهج واحد من غير ارادة وهذا المعنى اخص من الاولين قال المحقق الطوسي
 في شرح الاشارات الطبيعة مبدأ اول لحركة ماهي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض و شرح هذا كما عرفت
 ثم قال و ربما يزداد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة و حينئذ يتخصص المعنى
 المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما
 بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد ومن غير ارادة هو الطبيعة و بارادة هو القوة الفلكية
 ومبدأها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية و بارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلاث
 تسمى نفوسا انتهى و مما يؤيد ما وقع في شرح حكمة العين في بيان النفس النباتية من ان الانعال

الصادرة عن صور انواع الاجسام • منها ما يصدر عن ادراك و ارادة وينقسم الى ما يكون الفعل الصادر منه على وتيرة واحدة كما للانلاك و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للحيوان • ومنها ما لا يصدر عن ارادة و ادراك وينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية كما يكون للبساط العنصرية كميل الاجزاء الارضية الى المركز و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للنبات و الحيوان من افاعيل القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة و للقوة السخرية خصوصاً باسم الطبيعة و الثلاثة الباقية يسمونها النفس • ومنها الصورة النوعية بل الصورة الجسمية ايضا كما مر في فصل הרא من باب الصاد • ومنها الحقيقة كما ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني وهذا هو المراد بالطبيعة الواقعة في تعريف الخاصة المطلقة • ومنها المفهوم الذي اذا اخذ من حيث هو هو لا يمنع وقوع الشركة وهذا من مصطلحات اهل المنطق كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في تلك الحاشية • ومنها قوة من شأنها حفظ كمالات ما هي فيه على ما ذكر عبد العلي البرجندي ايضا هناك و الظاهر ان الفرق بين هذا المعنى و المعنى الاول ان المبدء الفاعلي في المعنى الاول سبب لوجود الحركة و السكون و القوة المذكورة في هذا المعنى سبب فاعلي للحفظ لا للوجود فان الحركة و السكون ايضا من الكمالات و الله اعلم • ومنها قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها • ومنها حقيقة الهيئة فاعلة للصور كلها • في شرح الفصوص للجامي في الفص الاول الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام الطبيعية السفلية و الاجرام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية • وفي مشرب الكشف و التحقيق حقيقة الهيئة فاعلة للصور كلها و هذه الحقيقة تفعل الصور الاسماكية بباطنها في المادة العمائية فان النشأة واحدة جامعة بحقيقتها للصور الحقائقية الوجوبية و الصور الخلقية الكونية روحانية كانت او مثالية او جسمانية بسيطة او مركبة • و الصور في طور التحقيق الكشفي علوية و سفلية و العلوية حقيقيّة و هي صور الاسماء الربوبية و الحقائق الوجوبية و مادة هذه الصور و هيولائها العماء و الحقيقة الفعالة لها احد جمع ذات الالهية و اضافية و هي حقائق الارواح العقلية المهيمنية و النفسية و مادة هذه الصور الروحانية هي النور و اما الصور السفلية فهي صور الحقائق الامكانية و هي ايضا منقسمة الى علوية و سفلية فمن العلوية ما سبق من الصور الروحانية و منها صور عالم المثال المطلق و المقيد و اما السفلية فمنها صور عالم الاجسام الغير العنصرية كالعرش و الكرسي و مادتها الجسم الكل و منها صور العناصر و العنصریات و من العنصریات الصور الهوائية و النارية و البارجية و مادة هذه الصور الهواء و النار و ما اختلط معهما من الثقيلين الباقين من الاركان المغلوبين في الخفيفين و منها الصور السفلية الحقيقية و هي ما غلب في نشأته الثقيلان وهما الارض و الماء على الخفيفين و هما النار و الهواء و هي ثلث صور معدنية و صور نباتية و صور حيوانية

وكل من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لاتنزهى ولا يحصيها الا الله سبحانه والحقيقة الفعالة الالهية فاعلة بباطنها من الصور الاسماوية وبظاهرها الذي هو الطبيعة الكلية التي هي مظهرها اصل صور العوالم كلها انتهى كلامه • ومنها القوة المدبرة لبدن الانسان من غير ارادة ولا شعور وهي مبدأ كل حركة وسكون بالذات على ما قال بقراط كما في بحر الجواهر ومنها المزاج الخاص بالبدن • ومنها الهيئة التركيبية ومنها حركة النفس في بحر الجواهر قال العلامة اسم الطبيعة يقال في عرف الطب على اربعة معان احدها على المزاج الخاص بالبدن وثانيها على الهيئة التركيبية وثالثها على القوة المدبرة ورابعها على حركة النفس والاطباء ينسبون جميع احوال البدن الى الطبيعة المدبرة للبدن والفلاسفة ينسبون ذلك الى النفس ويسمون هذه الطبيعة قوة جسمانية انتهى • وقال عبد العلي البرجندي في شرح حاشية الجغميني وقد تطلق الطبيعة على النفس كما وقع في عبارة الاطباء الطبيعة تقارم المرض في البحران انتهى فالمراد بالنفس هي النفس الناطقة •

الطباع بالكسر هو مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات و يطلق ايضا على الصورة النوعية • قال السيد السند في حاشية المطول قد اطلق في الاصطلاح الطبيعة والطباع على الصورة النوعية وقالوا الطباع اعم منها لانه يقال على مصدر الصفة الذاتية الازلية لكل شئ والطبيعة قد تخص بما تصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة •

والطبع بالفتح والسكون يطلق تارة مرادفا للطباع وتارة مرادفا للطبيعة كما عرفت ويؤيد الثاني ما في مشكوة الانوار من ان الطبع عبارة عن صفة مركوزة في الاجسام حالة فيها وهي مظلمة اذ ليس لها معرفة وادراك ولا خبر لها من نفسها ولا مما يصدر منها وليس له نور يدرك بالبصر الظاهر انتهى • وطبع الماء عند الفقهاء هو الرقة والسيلان وقيل هو كونه سيلا مرطبا مستكنا للعطش ويرد على كلا القولين ان ماء بعض الفواكه ايضا موصوف بالصفات المذكورة فلذا قال البعض طبع الماء هو الرقة والسيلان ودفع العطش والانبات هكذا في البرجندي والجليلي حاشية شرح الوقاية • والمطبعة قسم من المحاباة وقد مرت في فصل الياء من باب الخاء المهملة •

الطبيعي هو ما يكون مستندا الى الذات سواء كان استناده الى نفس الذات او جزئه او لزمه سواء كان مساويا او اعم فالطبيعة المنسوبة اليها حينئذ بمعنى الحقيقة ويراد ايضا بالطبيعي ما يكون مستندا الى الصورة النوعية وقد سبق في لفظ الخبر في فصل الراي من باب الخاء المعجمة والامور الطبيعية ما يثبتني عليها وجود الانسان كما مر ايضا ويطلق الطبيعي ايضا على علم من العلوم المدونة الحكمية فان علم الحكمة ينقسم الى عملي ونظري والحكمة النظرية تنقسم الى علم طبيعي ورياضي والهي مسمى بها بعد الطبيعة وبما قبل الطبيعة ايضا • والطبيعيون هم اهل العلم الطبيعي • ويطلق الطبيعيون ايضا على

فرقة يعبدون الطوائع الأربع أي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليابوسة لانها اصل الوجود اذ العالم مركب منها و تسمى هذه الفرقة بالطبائعية كذا في الانسان الكامل •

الطلوع بالضم مقابل الغروب و هما يطلقان على معنيين احدهما ان الطلوع هو وقوع الكوكب و نحوه كجزء من فلک البروج فوق الافق سواء كان ابدي الظهور اولم يكن و بهذا المعنى يقال اذا طلعت الشمس فالنهار موجود و الغروب هو وقوعه تحت الافق سواء كان ابدي الخفاء اولم يكن و ثانيهما ان الطلوع انفصال الكوكب عن محيط الافق متوجها الى فوق سواء كان قبله تحت الافق اولم يكن و بهذا المعنى يقال طالع وقت كذا هو جزء كذا من البروج و الغروب انفصاله عنه متوجها الى تحت و على هذا المعنى لا يقال للكوكب الابدي الظهور طالع و لا لابي الخفاء غارب • اعلم ان المنجمين يعتبرون الطلوع و الغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي فما كان فوق الافق الحقيقي يسمى طالعا و ما كان تحته يسمى غاربا و العامة يعتبرونهما بالنسبة الى الافق الحسي بالمعنى الثاني • ثم ان المنجمين يسمون خروج المنزل من ضياء الفجر طلوعه و اذا طلع منزل غاب رقبته و هو الخامس عشر منه سمي بالرقيب تشبيها له برقيب يرصده ليسقط في المغرب اذا ظير ذلك في المشرق و يسمون غروب الرقيب وقت الصبح سقوطه و يسمون المنازل التي يكون طلوعها في مواسم المطر الانواء و يسمون رقباءها اذا طلعت في غير مواسم المطر البوارح و هم ينسبون الامطار الى الانواء و الرياح الى البوارح و اصل النوء السقوط و الطلوع و البارح الريح الحار فسمي المنزل بهما تجوزا و قيل النوء طلوع منزل و غروب رقبته معا و الاصح هو الاول و بعضهم ينسبون الامطار الى طلوع المنازل و الرياح الى سقوطها و اذا مضت مدة السقوط او الطلوع و لم تحدث شي من الريح او المطر يقولون جدى نجم كذا • اعلم ان الطالع جزء من منطقة البروج يكون على الافق الشرقي في وقت مخصوص فان كان ذلك الوقت زمان ولادة شخص يقال له طالع ذلك الشخص و ان كان ذلك الوقت اول سنة شمسية حقيقية يقال له طالع السنة و طالع العالم و ان كان ذلك الوقت شيئا آخر ينسب اليه ثم الجزء المقابل للطالع يسمى الغارب و السابغ ايضا و منصف ما بين الطالع و الغارب فوق الارض على نصف النهار يسمى العاشر و ما يقابله تحت الارض يسمى الرابع و هذه الاربعة تسمى بالاورتاد الاربعة في احوال المولود • قال عبد العلي البرجندي و ينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا انطبقت منطقة البروج على الافق اذ لا يطلق على جزء منها الطالع و ايضا لا يكون جزء من منطقة البروج على نصف النهار فوق الارض و لا تحته و انما سمي بالعاشر لانه في الغلب يكون من البرج العاشر للبروج الطالع و قد يكون من البرج التاسع او الحادي عشر له و كذا الحال في الرابع و ههنا اشكال وهو ان في المواضع التي عرضها ازيد من تمام الميل الكلي اذا كان قطب البروج في ارتفاعه الاعلى كان اول الحمل طالعا و اول الميزان غاربا و اول السرطان على نصف النهار فوق الارض في ارتفاعه الادنى و اول الجدي على

نصف النهار تحت الأرض فان اعتبر العاشر اول السرطان على مقتضى تعريف العاشر فهو ليس من البرج العاشر للطالع بل من الرابع له وان اعتبر العاشر اول الجدي كما هو كذلك في المعمورة فهو ليس فوق الافق فلا يكون تعريف العاشر جامعا و الظاهر ان ما ذكر من تعريف الطالع والعاشر مخصوص بالمعمورة هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وبيست باب وحاشية الجعيني * وتعديل الطالع قوس من منطقة البروج بين النصف الشرقي من افق البلاد وبين دائرة عرض تمر بمطالع الاعتدال من الجانب الاقرب والقوس الواقعة من منطقة البروج بين نصف النهار وبين دائرة وسط سماء الرؤية من الجانب الاقرب تسمى تعديل العاشر كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الخ بيگي * و طالع نزه اهل رمل اول خانه است از خانهاي شانزده گانه رمل *

المطلع بفتح الميم و اللام او كسرهما لغة هو زمان الطلوع وعند الشعراء هو المصراع بتشديد الراء وقد سبق في فصل العين من باب الصاد * و مطلع الاعتدال عند اهل الهيئة هو نقطة تقاطع المعدل و الافق سميت به لان الاعتدالين يطلعان منها ابدا كذا ذكر السيد السند في شرح الملخص * و مطلع نزه صوفيه شهود متكلم است در وقت تلاوت كلام او كما قال الامام جعفر الصادق لقد تجلى الله لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون كذا نقل من عبد الرزاق الكاشي * المطلع جمع مطلع بمعنى زمان الطلوع وكذا المغارب جمع مغرب بمعنى زمان الغروب وقد جرت عادة اهل الهيئة بتسمية اجزاء معدل النهار ازمانا على التجوز بناء على ان الزمان مقدار حركتها وقد يسمى جزء واحد منها مطلع توسعا وقس على ذلك المغارب وكذا الحال في مطلع القوس ومغارب * اعلم انه لا شك انه اذا كان جزء من منطقة البروج على الافق الشرقي في غير عرض تسعين كانت بازائه نقطة من معدل النهار عليه وتسمى نقطة المطلع فالقوس من معدل النهار بين الاعتدال الربيعي وبين تلك النقطة تسمى مطلع ذلك الجزء بشرط مرورها على الافق الشرقي مع قوس من البروج من اول الحمل الى ذلك الجزء على التوالي ان كان الطلوع مستويا ومن ذلك الجزء الى اول الحمل على خلاف التوالي ان كان الطلوع معكوسا مثلا اذا طلع الثور والحمل معكوسين وبلغ اول الحمل الى الافق كان مطلع رأس الجوزاء قوسا من المعدل مبتدئة من النقطة الطالعة مع رأس الجوزاء الى اول الحمل وان اخذ الافق الغربي مكان الشرقي تسمى تلك القوس مغارب ذلك الجزء فالمطلع او المغارب من اول الحمل تكون على التوالي ان كان طلوع البروج وغروبه مستويا وعلى خلافه ان كان معكوسا وكان المناسب ان يجعل مبدأ المطلع والمغارب في الآفاق الجنوبية اول الميزان الا ان اهل العمل اخذوا مبدأهما هناك اول الحمل ايضا وبعضهم يأخذ مبدأ المطلع والمغارب بخط الاستواء نظيرة الانقلاب الشتوي لان بعض الاعمال يسهل بذلك كمعرفة ساعات نصف النهار وتسوية البيوت وغير ذلك مما لا يحصى هذا الذي ذكرنا مطلع الجزء وتسمى بمطلع البروج ايضا واما مطلع القوس فهي قوس

من معدل النهار التي تطالع مع قوس مفروضة من فلان البروج فانه اذا طلع من الافق قوس من فلان البروج فلا بد ان يطالع معها قوس اخرى من المعدل سواء كانت ازيد من القوس الاولى او انقص منها او حصاويها والقوس التي تغرب معها يقال لها مغارب ولو قيل المعدل بتمامه او بعض منه اذا طلع مع قوس مفروضة الخ لكان الاولى ليستعمل ما اذا كان مطالع سنة بروج تمام المعدل ومطالع سنة اخرى نقطة منه و يقال للقوس من فلان البروج درج السواء لانها تحسب متساوية اولا و يقسب اليها مطالعها فتختلف بالزيادة والنقصان فان وضع المعدل والمنطقة بالنسبة الى الافق يختلف فايتهما تحسب اجزاها اولا متساوية يختلف اجزاء الاخرى بالنسبة اليها وتسمى درج السواء التي بازاء المطالع طوالع والتي بازاء المغارب غوارب • ثم المطالع سواء كانت مطالع الجزء او مطالع القوس كما في شرح بيست باب تختلف بحسب اختلاف الآفاق في العروض لان المعدل تختلف او ضاعه بالنسبة الى الآفاق المختلفة العرض انتصابا واضطجاعا فان كان الافق عديم العرض يسمى مطالع خط الاستواء ومطالع الفلك المستقيم ومطالع الكرة المنتصبة ويخص باسم المطالع الثابتة اذا كان مبدأها نظيرة الانقلاب الشتوي وان كان ذا عرض يسمى مطالع البلد ومطالع الافق المائل ومطالع الفلك المائل هذا الذي ذكرنا انما هو اذا اخذ المطالع من الآفاق الغير الحادثة واما المطالع المأخوذة من الآفاق الحادثة فتسمى مطالع مصححة فهي قوس من معدل النهار ما بين الاعتدال الربيعي وبين تقاطع المعدل مع ربع من ارباع الافق الحادث الذي يكون فيه الكوكب وعلى هذا القياس المغارب واما مطالع طلوع الكوكب نقوس من معدل النهار على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين طلوع ذلك الكوكب ومطالع غروب الكوكب قوس منه على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين غروب ذلك الكوكب ويسمى بمطالع نظير درجة الغروب ايضا والدرجة من منطقة البروج التي على الافق الشرقي مع ذلك الكوكب تسمى درجة طلوع الكوكب والتي معه على الافق الغربي تسمى درجة غروبه ومطالع طلوع الكوكب بانق الاستواء تسمى مطالع الممر كما ان درجة طلوع الكوكب بانق الاستواء تسمى درجة الممر ان لا اختلاف هناك اذا افق الاستواء دائرة من دوائر الميول فمطالع الممر مطلقا هي مطالع درجة ممر الكوكب وهي قوس من معدل النهار من اول الحمل الى نقطة منه فوق نصف النهار حين بلوغ ذلك الكوكب نصف النهار هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وشرح بيست باب وحاشية الشيخيني •

الطوالع هي درجة السواء التي بازاء المطالع كما عرفت قبيل هذا • وطوالع در اصطلاح صوفيه اول چیزی که پیدا شود از تجلیات اسماء الهیه بر باطن بنده وراسته گرداند اخلاق او را بنور باطن کذا في كشف اللغات •

الطاعة هي عند المعتزلة موافقة الارادة وعند اهل السنة والجماعة موافقة الامر لا موافقة الارادة

ومحل النزاع ان المأموريه هل يجب ان يكون مرادها ان لا فالمعتزلة على الوجوب و اهل السنة على عدم الوجوب فان الله قد يأمر بما لا يريد فانه أمر بالهيب مثلا بالايمان مع علمه بان صدور الايمان منه محال والعالم يكون الشيء محالا لا يريد فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة فوجب القطع بان طاعة الله تعالى عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته كذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول الآية في سورة النساء [والطاعة اعم من العباداة لان العباداة غلب استعمالها في تعظيم الله تعالى غاية التعظيم و الطاعة تستعمل موافقة امر الله تعالى و امر غيره و اليهودية اظهر التذلل و العباداة ابلغ منها لانها غاية التذلل و الطاعة فعل المأمور و لوندبا و ترك المنهيات و لو كراهة ففضاء الدين و الانفاق على الزوجة و نحو ذلك طاعة الله و ليس بعبادة و تجوز الطاعة لغير الله في غير المعصية و لا تجوز العباداة لغير الله تعالى و القربة اخص من الطاعة لا اعتبار معرفة المتقرب اليه فيها و العباداة اخص منهما هكذا في كليات ابى البقاء •]

التطوع عند اهل الشرع هو النفل كما يجيء في فصل الام من باب النون •

المطاوعة هي عند اهل العربية حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله نحو جمعته فاجتمع فيكون مطاوعا اي موافقا لفاعل الفعل المتعدي وهو جمعت كذا قال السيد السند في حاشية ايساغوجي •

الاستطاعة هي تطلق على معنيين احدهما عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان بفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لاعلة و بالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب و الآلات فان قصد فعل الخير خلق الله قدرة فعل الخير و ان قصد فعل الشر خلق الله قدرة فعل الشر و اذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون متقارنة للمفعول بالزمان لا سابقة عليه و الا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة و قدرة عليه لامتناع بقاء الاعراض • وقيل هي قبل الفعل • وقيل ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل و لا قبله و اما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البين و ثانيهما سلامة الاسباب و الآلات و الجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و هي على هذا يجوز ان تكون قبل الفعل و صحة التكاليف مبني على هذا • فان قيل الاستطاعة صفة المكلف و سلامة الاسباب ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسباب و آلات له و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك كيف يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة هكذا في شرح العقائد النسفية في بحث افعال العباد [والاستطاعة الحقيقية وهي القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل فهي لا تكون الامقارنة للفعل • والاستطاعة الصحيحة وهي ان يرتفع

الموانع من المرض وغيره كذا في الجرجاني •

فصل الناء * الطرفة بالضم و سکون الراء در لغت بمعنی شکفت است و نزد بلغاء آنست که خارق عادت و یا اخلاق معتاد را ذکر کند بر وجهی که متضمن حسن و لطافت باشد و لفظ طرفة و عجب و آنچه بمعنی اوست آوردن لازم است لفظا یا تقدیرا مثاله • شعر • قبه ها آراسته دیوارها در جز و کل • مفروش از دیبا بساط از پرنیان آورده اند • نخل زابریشم کل از زر بار از درو گهر • نوبهار طرفة در فصل خزان آورده اند • کذا فی جامع الصنائع •

الطرف بالفتح و السکون فی اللغة النهاية الطرفان الثنئیه و الاطراف الجمع و معنی الطرف الصباحی و الطرف المسائي يذكر فی بیان عرض الوراب فی فصل الضاد المعجمة من باب العين و الطرفان عند فقهاء الحنفية هما ابوحنيفة و محمد رحمهما الله تعالى سميا بذلك لان احدهما فی طرف الاستاذ و الآخر فی طرف التلميذ •

[**المطرف**] و هو السجع الذي اختلفت فيه الفاصلتان فی الوزن نحو ما لم لا ترجون لله وقارا و قد خلقتكم اطوارا فقلوه وقارا و اطوارا مختلفان فی الوزن كذا فی الجرجاني و در مجمع الصنائع آورده که سجع مطرف آنست که در دو مصراع یا در دو قرینه الفاظ مقابل یکدیگر باشند که متفق باشند در حروف رری و مختلف باشند در وزن و تعداد حروف مثال آن در قرآن شریف آمده ما لم لا ترجون لله وقارا و قد خلقتكم اطوارا و در فارسی • بیت • یکشب خلاص ده دلم از بار انتظار • روزی چو باد بر من آشفته کن گذار • اما تجنیس مطرف آنست که کاتب یا شاعر دو لفظ بیارد از یک جنس که در همه حروف موافق باشند مگر در حرف آخرین متباین باشند مثال از حدیث الخیل المعقود بنواصیها الخیر و مثال در پارسی • فرد • عدلت آفاق شسته از آفات • طبعست آزاده بود از آزار • و اگر حرف مختلف قریب المخرج باشد مطرف مضارع نامند و اگر بعید المخرج بود مطرف لاحق گویند انتهى •]

الاطرافية هي فرقة من الخوارج العجاردة اتباع غالب وهم على مذهب الحمزية الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشرع اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد الافعال الى قدرة العبد كذا فی شرح المواقف •

الطواف بالفتح لغة الدوران حول الشيء وشرعا هو الدوران حول البيت الحرام و طواف الزيارة و يسمى ايضا طواف الفرض و طواف يوم النحر و طواف الركن و طواف الانافسة هو الدوران حول البيت في يوم من ايام النحر سبع مرات و طواف الصدر و يسمى ايضا طواف الوداع و طواف آخر العهد بالبيت هو طواف البيت عند ارادة الرجوع الى مكانه و هذا الطواف سنة و الاول اي طواف الزيارة

ركن من اركان الحج وطواف القدوم ويسمى ايضا طواف التحية وطواف اللقاف وطواف عهد بالبيت وطواف اول العهد هو طواف البيت عند دخول مكة كذا في جامع الرموز في كتاب الحج •

فصل القاف * الطبقة بالفتح وسكون الموحدة لغة القوم المتشابهون وفي اصطلاح المحققين

عبارة عن جماعة اشتركوا في السن ولقاء المشايخ والاخذ عنهم فاما ان يكون شيوخ هذا الراوي شيوخ ذلك او يماثل او يقارن شيوخ هذا شيوخ ذلك وبهما اكتفوا بالتشابه في الاخذ وقد يكون الشخص الواحد من طبقتين باعتبارين بان يكون الراوي من طبقة لمشابهته بتلك الطبقة من وجه ومن طبقة اخرى لمشابهته بها من وجه آخر كانس بن مالك فانه من حيث ثبوت صحبته للنبى صلى الله عليه وآله وسلم يعد من طبقة العشرة المبشرة لهم بالجنة مثلا ومن حيث صغر السن يعد في طبقة من بعدهم فمن نظر الى الصحابة باعتبار الصحبة جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان وغيره ومن نظر اليهم باعتبار قدر زائد كالسبق الى الاسلام وشهود المشاهد الفاضلة جعلهم طبقات والى ذلك مال صاحب الطبقات ابو عبد الله محمد بن سعد البغدادى وكذلك من جاء بعد الصحابة وهم التابعون من نظر اليهم باعتبار الاخذ من الصحابة فقط جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان ايضا ومن نظر اليهم باعتبار اللقاف قسمهم كما فعل محمد بن سعد ولكل وجه ومعرفة الطبقات من المهمات وفائدتها الامن من تداخل المشتبهين وامكان الاطلاع على تبين التدليس والوقوف على حقيقة المراد من العنفة كذا في شرح النخبة وشرحه الطباق بالكسر عند اهل البدع من المحسنات المعنوية ويسمى ايضا بالمطابقة والتطبيق والتضاد والتكافؤ وهو الجمع بين المتضادين وليس المراد بالمتضادين الامرين الوجوديين المتواردين على محل واحد بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بل اعم من ذلك وهو ما يكون بينهما تقابل وتناف في الجملة وفي بعض الاحوال سواء كان التقابل حقيقيا او اعتباريا وسواء كان تقابل التضاد او تقابل الايجاب والسلب او تقابل العدم والملكة او تقابل التضاييف او ما يشبه شيئا من ذلك كذا في المطول [وقيل المطابقة ويسمى بالطباق ايضا وهي ان يجمع بين الشيئين المتوافقين وبين ضديهما ثم اذا شرطت المتوافقين بشرط وجب ان تشترط ضديهما بضد ذلك الشرط كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره للعسرى واممن بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى الآية فالاعطاء والاتقاء والتصديق ضد البخل والاستغناء والتكذيب والعجموع الاول شرط للعسرى والعجموع الثاني شرط للعسرى كذا في الجرجاني] والتقيد بالمتضادين باعتبار الاخذ بالقل لا للاحتراز عن اكثر فانه جار فيما فوق المتضادين ايضا وانما قال في بعض الاحوال ليشتمل طباق المصطب كما في قوله تعالى لكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون الآية فان بينهما وان لم يكن التقابل موجودا بناء على تعلق العلم بشيى وعدم العلم بشيى آخر الا ان التقابل بينهما في الحالة التي علق كل واحد منهما بشيى واحد ونظر

الى مجرد مفهوميهما مع قطع النظر عما يتعلقانه كذا في بعض الحواشي • فالطباق ضربان طباق الایجاب سواء كان الجمع فيه بلفظين من نوع اسمين نحو وتحسبهم ايقاظا وهم رقود او فعلين نحو يحيي ويميت او حرفين نحو لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان في الالم معنى الانتفاع وفي على معنى الضرر او كان من نوعين وهذا ثلثة اقسام اسم مع فعل او حرف وفعل مع حرف لكن الموجود هو الاول فقط نحو او من كان ميتا فاحييناه فان الموت والاحياء مما يتقابلان في الجملة وطباق السلب وهو ان يجمع بين فعلي مصدر واحد احدهما مثبت والآخر منفي او احدهما امر والآخر نهي نحو ولكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا ولا تخشوا الناس واخشوني • ومن الطباق ماسماه البعض تدبيجا وقد مر ومنه ما يخص باسم المقابلة كما يجيء ويلحق بالطباق شيان احدهما الجمع بين معنيين يتعلق احدهما بما يقابل الآخر نوع تعلق مثل السببية واللزوم نحو اشداء على الكفار رحماء بينهم فان الرحمة وان لم تكن مقابلة للشدّة لكنها مسببة عن اللين الذي هو ضد الشدة ومنه قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا لان ادخال النار يستلزم الاحراق المضاد للاغراق وتانيهما ما يسمى ايعام التضاد كما مر كذا في المطول • قيل لوجه للاحاق النوع الاول بالطباق لانه داخل في تعريفه لان منا في اللازم مناز للملزوم فيبين المذكورين تناف في الجملة فيكون طباقا لا ملحاقه انتهى • ويؤيد هذا جعله صاحب الاتقان من الطباق وتسميته بالطباق الخفي قال المطابقة ويسمى الطباق الجمع بين متضادين في الجملة وهو قسمان حقيقي ومجازي والثاني يسمى التكانو وكل منهما اما لفظي او معنوي واما طباق ايجاب او سلب فمن امثلة ذلك فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وانه هو اضحك وابكى وتحسبهم ايقاظا وهم رقود ومن امثلة المجازي او من كان ميتا فاحييناه اي ضالا نهديناه ومن امثلة طباق السلب تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسي ومن امثلة المعنوي ان انتم لا تكذبون قالوا ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون معناه ربنا يعلم انا لصادقون وجعل لكم الارض فواشا والسماء بناء • قال ابو علي الفارسي لما كان البناء رفعا للمبني قوبل بالفرش الذي هو على خلاف البناء ومنه نوع يسمى الطباق الخفي كقوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا لان الغرق من صفات الماء فكانه جمع بين الماء والنار • قال ابن المعتز من املح الطباق واخفاء قوله تعالى ولكم في القصص حيو لان معنى القصص القتل فصار القتل سبب الحيوة ومنه نوع يسمى ترصيع الكلام ومنه نوع يسمى المقابلة انتهى ما في الاتقان •

المطابقة هي عند المتكلمين الاتحاد في الاطراف كطاسين فانه عند انكباب احدهما على الآخر تطابقت اطرافهما كذا في شرح الطوالع وشرح المواقف في بحث الوحدة • وعند اهل البديع هي الطباق كما عرفت ويطلق على المشاكلة ايضا • وعند المنطقيين يستعمل بمعنى الصدق فانهم يقولون

الكلي مطابق للجزئي بمعنى انه صادق عليه فالصادق عندهم هو المطابق بالكسر وقد يستعمل اهل البيان المطابقة بمعنى مدق المطابق بالفتح على المطابق بالكسر ولذا قيل في المختصر شرح التلخيص مطابقة الكلام للمقتضى صدقه عليه على عكس ما يقال ان الكلي مطابق للجزئي هكذا ذكر الجلي في حاشية المطول في تعريف علم المعاني •

المطابق بالكسر عند الصنفين هو مضاعف الرباعي كما في الضريبي •

التطبيق كالتعريف عند اهل البديع هو الطباق كما مر وعند اهل النظر عبارة عن ايراد الدليل على

وجه المدعى و هو مرادف التقريب كما يجيء ويطلق ايضا على برهان التطبيق كما سبق •

الطريق في اللغة بمعنى راه وعند الفقهاء هو قسمان الطريق العام ويسمى بالنافذ و بطريق

العام ايضا و الطريق الخاص ويسمى بالطريق الغير النافذ وطريق الخاص ايضا وقد سبق في لفظ السنة

في فصل الكاف من باب السين • وعند اهل القراءة قسم من احوال الاسناد وقد سبق • وعند الشعراء

هو الطرز وقد سبق في فصل الزاء المعجمة • وعند المتكلمين والاوليين هو الذي يمكن التوصل بصحيح

النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معروفا وان كان تصديقا سمي طريقه دليلا

وانما اعتبر اماكن التوصل لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفي امكانه وقيد النظر

بالصحيح لان النظر الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل اليه به اذ ليس في نفسه وسيلة له

وقد سبق توضيح التعريف في لفظ الدليل في فصل الام من باب الدال [وعند اهل الحقيقة

عبارة عن مراسم الله تعالى واحكامه التكليفية المشروعة التي لارخصة فيها فان تتبع الرخص سبب

لتنفيس الطبيعة المقتضية للوقفة والفترة في الطريق هكذا في الجرجاني] وعند اهل الرمل اسم

شكل فيه النقاط فقط هكذا :

الطريقة هي اصطلاح الصوفية طريق موصول الى الله تعالى كما ان الشريعة طريق موصول

الى الجنة وهي اخص من الشريعة لاشتمالها على احكام الشريعة من الاعمال الصالحة البدنية والانتها عن

المحارم والمكاره العامة وعلى احكام خاصة من الاعمال القلبية والانتها عما سوى الله تعالى كله كذا في شرح

القصيدة الفارسية [والحااصل انها سيرة مختصة بالسالكين الى الله تعالى مشتملة على الاعمال والرياضات

والتفاني المخصوصة بها وعلى الاحكام الشريعة لكليهما فهي اخص من الشريعة لاشتمالها عليهما كذا

في الاصطلاحات] • ودر لطف اللغات ميگويد طريقته در اصطلاح صوفيه عبارات است از سيرت مصطفوي

كه مختص است بمالك الى الله وبالله وفي الله از قطع منازل وترقي در مقامات • ودر مجمع السلوك

ميفرمايد شريعت نگاهداشتن معاملات است وطريقته تزكية باطن است از خصائل ذميمة وكدرات بشرية

بدانكه مجبوء آدمي سه چيز است نفس ودل وروح پس شريعت راه نفس است وطريقته

راه دل و حقیقت راه روح و قال بعضهم الحقيقة هو التوحيد و الشريعة الشرائع و الحقيقة لا ترفع بالموت و الشريعة ترفع بالموت • و في رسالة القشيري الشريعة التزام العبودية و الحقيقة مشاهدة الربوبية و كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة و كل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير محصلة ان الحقيقة لا تحصل الا بالشريعة پس چون دانستی كه الشريعة اقوالی و الطريقة افعالی و الحقيقة احوالی باید كه سالک از علم شریعت آنچه مآلبد است بیاموزد و از علم طریقت جمله بجا آرد تا بنور حقیقت رسد و هر كه میکند آنچه پیغامبر علیه السلام فرموده است وی از اهل شریعت است و هر كه میکند آنچه پیغامبر علیه السلام کرده است وی از اهل طریقت است و هر كه بیند آنچه پیغامبر علیه السلام دیده است وی از اهل حقیقت است • بیت • طریقت بی شریعت راست ناید • حقیقت بی طریقت کی کشاید • شریعت در نماز و روزه بودن • طریقت در جهاد اندر نژودن • حقیقت روی در دلدار کردن • نظر اندر جمال یار کردن • انتهى ما في مجمع السلوك •

طريقة الشمس هي دائرة البروج كما مرت في فصل الراي من باب الدال •

الطريقة المتحرفة عند اهل الهيئة عبارة عن المواضع التي هي من الارض تحت المدارات الجنوبية

بين هبوطي النيرين اي فيما بين الدرجة التاسعة عشر من الميزان التي فيها هبوط الشمس وبين الدرجة الثالثة من العقرب التي فيها هبوط القمر و تلك المواضع من الارض هي الواقعة بين الدائرتين الحادتين على سطح الارض من دوران الخططين الخارجين من مركز العالم على محيطي مداري الهبوطين و هي غير مسكونة سميت بها كانهما لعدم قبولهما العمارة متحرفة و سما ما بين الهبوطين من الفلك ايضا بهذا الاسم و نقل عن بعضهم ان الطريقة المتحرفة هي المواضع التي تحت مدار حضيض الشمس او ما يقرب منه و هي تبدل بسبب انتقال الحضيض و على هذا يجوز ان يكون تسمية المواضع التي تحت مدارات ما بين الهبوطين بالطريقة المتحرفة قبل زمان بطليموس اذا كان الحضيض في القديم هناك كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان هيئة الارض في الفصل الاول • در كفايت التعاليم ميگويد كه نيرين درين درجات ضعيف باشند خاصة قمر بمنزله آنكس كه بر راه سوزان رود و بعضی گفته اند كه هر كوكبى را طریقه متحرفه است چنانكه شمس را دلو و میزان و قمر را عقرب و میزان و زحل را اسد و سنبله و مشتری را ثور و سنبله و مریخ را ثور و میزان و زهرة را عقرب و جدی و عطارد را جدی و حوت انتهى و مقابل این كه ما بین شرف آفتاب و شرف ماه باشد آنرا نيره خوانند كما في توضيح التقويم •

الطلاق بالفتح هو اسم من التطلاق بمعنى ارسال • و عند الفقهاء ازالة النكاح بلفظ مخصوص

و هذا لا يشتمل الطلاق الرجعي لانه ليس مزيلا للنكاح فالحسن ان يقال هو ازالة النكاح او نقصان حله بلفظ مخصوص و احتراز باقيد الاخير عن الفسخ بخيار العتق و خيار بلوغ الصغيرة و كذا ردة المرأة فان كان

BIBLIOTHECA INDICA; A COLLECTION OF ORIENTAL WORKS,

PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE
Hon. Court of Directors of the East India Company,
AND THE SUPERINTENDENCE OF THE
ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

WORKS PUBLISHED.

1. FUTOON-AL-SHÁM, being an Account of the Moslim Conquests in Syria by Abú Ismá'il. Edited by Ensign Lees. Complete, in four Fasciculi. Being Nos. 56, 62, 84 and 85.
2. RISÁLAH SHAMSYAH, a Treatise on Logic in Arabic, with an English translation, by Dr. A. SPRENGER. No. 76.
3. SOYÚTY'S ITQÁN, on the exegetic-Sciences of the Qorán. Edited by MAWLAWÉES SADEED-OD-DEEN KHÁN and BASHEER-OD-DEEN, with an analysis by Dr. A. SPRENGER. Complete in ten Fasciculi, being Nos. 44, 49, 57, 68, 70, 74, 77, 81, 99 and 104.
4. TU'SY'S list of SHIYAH BOOKS and 'ALAM-UL-HODÁ'S Notes on SHIYAH BIOGRAPHY. Edited by Dr. A. SPRENGER and MAWLAWY ABDAL HAQQ. Published in four Fasciculi, being Nos. 60, 71, 91 and 107.

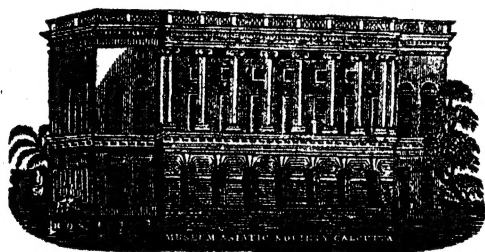
WORKS IN PROGRESS.*

1. Two works on ARABIC BIBLIOGRAPHY. Edited by Dr. A. SPRENGER. No. 21.
2. KHIRAD NÁMAH ISKANDARY BY NITZAMY. Edited by Dr. A. SPRENGER and AGA MOH'AMMAD SHUSTARY. Published Fasciculus 1, No. 43.
3. A DICTIONARY of the Technical Terms used in the Sciences of the Musulmans. Edited by MAWLAWÉES MOHAMMAD WAJYH, 'ABDAL HAQQ and GHOLÁM QADIR, and Dr. SPRENGER. Published eleven Fasciculi, being Nos. 58, 65, 82, 88, 95, 100, 108, 109, 118, 129 and 132.
4. A BIOGRAPHICAL DICTIONARY of Persons who knew MOH'AMMAD, by IBN HAJAR. Edited by ditto. Published eleven Fasciculi, being Nos. 61, 69, 75, 83, 86, 93, 101, 106, 111, 123 and 128.
5. The MAGHAZÍ of Wáqidí. Edited by A. Von Kremer. Published four Fasciculi, being Nos. 110, 112, 113 and 121.
6. The CONQUEST OF SYRIA commonly ascribed to Wáqidy, edited with notes by Wm. LEES. Vol. I. Complete in 4 Fasciculi, being Nos. 59, 66, 96 and 98. Vol. II. Nos. 102 and 103.

* For a list of the Sanskrita works in progress, See No. 126.

BIBLIOTHECA INDICA;
A
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE
Hon. Court of Directors of the East India Company,
AND THE SUPERINTENDENCE OF THE
ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.
No. 132.



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS
USED IN THE
SCIENCES OF THE MUSALMANS.

EDITED BY
MAWLAWY MOHAMMAD WAJYH,
PROFESSOR OF LAW,
MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLÂM KÂDIR
AND
DR. A. SPRENGER.

FASCICULUS XI.

F. CARBERY, BENGAL MILITARY ORPHAN PRESS.

1855.

PRICE 1 RUPEE 4 ANNAS IN INDIA, AND 3s. 4d. IN LONDON.

